



[illegible]
٧٠

ماء شارحه هل بسيط ماء حقيقية هل مركبة

توضيح

توضيح

ترسانۀ عامره حكيم باشيسى السيد محمد
نظيف افنديڭ خبرتيدر

٦



هو المعين على الاتمام والميسر للاختتام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى

افضل رسله واله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله

بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما

وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح

مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من

لم يحلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم

اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه

ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع منى

فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا

الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل

التغييرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وقرن بالاختتام ختامه

التوفيق جعل الابواب موافقا للمباحث

مشتملا

مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول و

تفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني

على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان العلم الى هذا

الامد جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يتوشح

بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي

في الاحضار والاسفار اعنى حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف

بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذي تضعضع بجده قمم

الخرمانات مباني الهرمان واهتز بحسن شمائله المشاعر والحرمان

رافع لواء الشريعة الغراء محيي مراسم الحنفية النقية البيضاء

غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد

بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام بدوام

دولته وبقائه وشيد باوتاد الخلود اطناب عزه وعلائه وهو

الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره واستقل

بكماله لرفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد الخمود

لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طريق الدين القويم

سلما ومنارا فاختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجب التوجه

الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب الشريف بشرايف القابه

فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلا
عن اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم وسميت
هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله مسؤل ان
يعصمنا عن الخطاء والخطل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا و
اقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على
حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن
عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله
انه لقران كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان كان جمعا فكل
جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير و
التانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر ثم محامده لاصولها من منابع الشرع
ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان
جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي
لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بني على اربعة اركان
فصل الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات
مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال
المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن

عن التفكر

عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالا
سرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها والنصوص
منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان ترفع
عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه
وسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين
الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما رفع اعلام
الدين باجماع المجتهدين ووضح معالم العلم على مسالك المعتبرين
اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القياس القايس بها الحكم في المقيس
واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع
سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة
في الفروع فمبداء سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه
اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم
ولما قال بني على اربعة اركان فصل الاحكام ذكر الاركان
الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي
بني الشارع فصل الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى
الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود تاج الشريعة
بن

جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين
في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها
من كب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على شي غاية الاقبال
فكانه كب عليه للشيخ الامام مقتدي الائمة العظام فخر الاسلام
علي البزدوي بوّاه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز
غوامض نكته في دقايق اشاراته وجدت بعضهم طاعنين
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا
يدركون باعمان النظر ما يدرك هو بلحاظ عينه من غير
ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي
طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه
وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام
المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات
غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار
في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق
من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ

الجمع

الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من
جميع ما عداه من الطريق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر
في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد
فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول واسال الله تعالى ان
ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا
لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا
اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال
الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي
وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا
واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية
واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا
من امور سميناها اجزاءه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب
اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف
الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شي وضع وشرط لكال

التعريف من الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا
قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل
حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل
تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فاما
التعريف الذي ذكره في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل
لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي الصورة النوعية
والغاية اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة
مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها
محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشيا
لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا
التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله والمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها
يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس وما تتضرر به في الاخرة كما في
قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب

والعقاب

والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او
مباح او مكروه كراهة التنزيه او مكروه كراهة التحريم او
حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف
الترك اعني عدم الفعل فصارت اثني عشرة ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما
يعاقب عليه والباقي لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في
شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من
القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول
اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم
الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية
مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما
يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز له وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما
يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين
عن القسمين ويمكن ان اريد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما
يحرم عليها فيشمل جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل

على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها
يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هو علم
الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في
الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هو الفقه
المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله
ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد
ابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه
على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات
او العمليات ومن ثم سمي الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي
فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى
اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى الخ
فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية
والحسية

والحسية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد
الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب
الله تعالى المتعلق الى اخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اى خطاب
الله بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب
تصديق النبي عليه السلام ونحوهما فما لا يتوقف على الشرع لتوقف
الشرع عليه ثم الشرع اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج
العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله
عن ادلتها اي العلم الحاصل الموصوف من ادلتها المخصوصة بها
وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان
قول المفتي دليلا لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن
الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف
الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله هذا التعريف منقول
عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في

الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء
اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كا
الندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة
او التخيير اي الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم با
لسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما
تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما
وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك
سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو
التكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر
الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك
سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة والوجوب من
باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي
تعلق شيء بشيء اخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم
احدهما الاخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم
الشرعي بهذا بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر لاخر
والفقهاء يطلقون على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة

مجازا

مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق
لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية
يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان
الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون
ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود با
التعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه
وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق
بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل
وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان
تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم اخر مرتب
على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعا
فينبغي ان يقال بافعال العباد وخرج عنه ما ثبت بالقياس اذ
لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصدر قد يقع ظرفا نحو
تيتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا
الباب فانه استثناء مفرغ من قوله وخرج ما ثبت بالقياس اي
في جميع الاوقات الا وقت قولهم في جواب الاشكال يدرك بالقياس
ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر

[illegible]

للحكم لامثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو امنوا فاعتبروا
من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب
التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد من الافعال
افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من
افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال
المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية
والحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه
العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية
فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح
وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو
امنوا فاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم
او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية
فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه
لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه
عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة

حسن

حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل
يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو
علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا
مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن
كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع
والجود ونحوهما وقبح اضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح
عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون
هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري ولا
يزاد عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة
ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد با
لاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول
ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد
ضائع لانا لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما
فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص
العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين
ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن

ونحوه لا يسمى فقيها فالعالم بوجوب الصلوة والصوم من
الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم
بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها
ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد
ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى
ولا ضابط بجميع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري
ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به
ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه و
القريب مجهول غير منضبطة ولا يراد انه يكون بحيث
يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر
لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر
وللخطاء في الاجتهاد ولان الحكم في بعض الحوادث ربما يكون
مما ليس للاجتهاد مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر
العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا
فاذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية
مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية
العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع

عليها

عليها مع ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في
اي وقت كان بجميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فا
لصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام
بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد يعلم الفقيه والصحابة
لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين
منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمان الرسول
عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية
للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون
مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم
عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها
فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع
عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر
غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد با
لحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة الظن المجتهد يكون ثبوت
الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان
كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد

بقوله كلما غلب ظن المجتهد بثبت الحكم آنه يجب عليه العمل او
يثبت الحكم بالنظر الي الدليل وآن لم يثبت في علم الله تعالى
اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان
ذا فرعا الثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان
يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فا
لثلثة الاول اصول مطلقة لان كلا منها مثبت للحكم وآما القياس
فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون
الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل
هو مظهر آما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة
اللواطة على حرمة الوطي حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو
اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذي وآما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وآما
المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيره قياس الوطي الحرام
على الحلال في حرمة المصاهرة يعني كقياس حرمة وطي ام المزنية

على حرمة

على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه
ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من
غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة
فالان نعرفه باعتبار انه لقب علم مخصوص فنقول وعلم
اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق
اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا
وآنما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام
وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه
وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه
التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة
في الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت الخلافية ونحو
بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدي مقدمتي الدليل على
مسائل الفقه اي اذا آستدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبري الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم
ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته
القياس فهو ثابت واذا آستدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا

كقوله هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم
يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون
ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة
في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة
النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه
الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت
هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل
القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز
يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون
من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من
الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط
تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض
مساو او راجح ويكون القياس قد ادي اليه رأي مجتهد حتى لو
خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء
جعلناها كبرى او جعلناها ملازمة انما تصدق كلية اذا
اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود
يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على

مسائل الفقه

على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه
وقولنا يتوصل بها اليه الغاية هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه
في هذا العلم قواعد يتوصل بها المجتهد الى الفقه فان للمتوصل
الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة
التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء
في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة
الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل
عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه
ادي اليه رأي ابي حنيفة وكلما ادي اليه رأي ابي حنيفة فهو
واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر
بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى
مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام
من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان
تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيقة
رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها

كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا
الشي علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم
المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او
عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن
ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف
ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية
ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف
الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض و
عدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل
الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل
هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد
العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا
الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا
وكل حكم موقوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول
الفقه

الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه
الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم
لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المقدمة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا
علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته
دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك
الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث
التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة
وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة والاحكام
اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها
الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله
فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب
ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد
بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة

والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة
المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة
الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها
العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام
ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي
مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في
القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا و
قيودا للموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا لها نحو النكرة في
موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام
ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما مبحوث عنها
ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث
ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل

هذا العلم

هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد
ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما
الثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم ومسائله ويلحق به
البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير
المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله
فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به
اي بالحكم هو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله و
يلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد
مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني
ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انها
من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد
به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة
عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة
يذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى
تصور وتصديق فبعض مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل

وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل
اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر
على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث
الحكم عن مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله
وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به
بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس
مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات
غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان المراد اللفظ الواحد لا يراد به
المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او
غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل
اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المحصل عنها
وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد
قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن
احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير

صحيح

صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم الحكمة ان كان اضافة
شيء الى اخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم و
المنطق يبحث فيه تصورا او تصديقا الى تصورا او تصديقا ويكون
بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه تابعة عن
احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا
المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون
موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع
الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا
اعتبار به على ان لكل (علم) واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما
اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه
ان البحث في الادوية انما يبحث من حيث ان بدن الانسان
يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان
ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما
ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه

موجود كالوحدة والكثرة ونحوها ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية
لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه
وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في
علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع
الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع
الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى
الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة
عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة
عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها
ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا لعلمين اقول
هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض ذاتية
متنوعة يبحث في كل علم عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ
الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف
بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافيا وبعضها سلبيا
ولا شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد
ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدا فلحوق البعض الاخر

ان كان

ان كان لذاته فهو المط وان كان لغيره ننتقل في ذلك الغير حتى ينتهي
التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك
يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب
الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب
اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما
ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة
الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها
وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى
بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك
على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث ان لها
شكلا وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم
من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما
باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها
جزء للموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل
عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك فنضع
الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو
على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اى القران وهو

ما نقل بين الدفتين من المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب و
الاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن
الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القران بما نقل في
المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه
القران فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم
في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القران
ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع ليعلم
التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب
تريد ولا القران فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو
اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القران فان عرفوا بهذا
الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه
في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القران بهذا فليس
تعريفا لماهية القران ايضا بل تشخيصه لان القران يطلق
على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه
وهو المقروء فان القران لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي
الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه

وهو المقروء

وهو المقروء وكان قيل اي المعنى تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد
المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف
ماهية القران لانه لو عرف ماهية القران بالمكتوب في المصحف
فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ولا يكفي
ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها فان معرفة ماهية المصحف موقوفة
على معرفة ماهية القران ثم اردت ان يبين ان القران ليس قابلا
للحد بقوله على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول المعرف
للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات
بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان القران لما نزل به جبرائيل فقد وجد
مشخصا فان كان القران عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد
لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القران
هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل او زيد
او عمرو على ان هذا هو الحق فقولنا على ان الشخص لا يحد له
تاويل ان احد جهاتنا الامر في ان القران شخصي بل عندنا ان
القران لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل
الحد كان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا

على ان القران لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة
التشخص فظاهرة واما معرفة القران فلا تحصل الا بان يقال هو
هذه الكلمات ويقرء من اوله الى اخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة
في الاصطلاحات فنعني بالتشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات
التي لها مدخل في التركيب فان الاعراض تنتهي بتشخصاتها الى حد
لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط
كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرءها
زيد او عمرو فعنينا بالتشخص هذا او التشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد
فاذا سئل عن القران فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب
المخصوص فيقرء من اوله الى اخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما
السورة فلا بد ان يقال بعض من القران او نحو ذلك فيلزم الدور
وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص وعنى بالسورة هذا
المتعارف المعهود كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا
ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادته
المعنى اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم

الشرعي

الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى
فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة و
المجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم
الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من
حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي الباب الاول
لما كان القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان اطلاق اللفظ
على القران نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من
الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة
انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل
اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء بغير العربية في الصلوة من
غير عذر يجوز الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما
في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرء اية من
القران بالفارسية يجوز لهما لانه ليس بقران لعدم النظم لكن
الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق
جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان
القران عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان

القران هو النظم والمعنى والظاهر ان مراده النظم الدال على المعنى
فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول
من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على
الخاص والعام والمشترك كالثاني وهذا ما قال فخر الاسلام الاول
في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه وهذا هو
التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في
الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه
ومراتبها وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم وانما جعلت هذا القسم ثالثا واعتبار الاستعمال
ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على
ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا ما قال
فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم
القسم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان
وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة
للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا
اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام
ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام

لفظ

لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما
يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما
لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة
لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع
ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله
والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله
ونحوه مثل ما رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول
بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام
وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا [illegible] الجمع
المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة
بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان
جميع الرجال غير مرئي فان كان اي الكثير محصورا كالعدد و
التثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار
الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم للمشترك ان ترجح
بعض معانيه بالراي سمي مؤولا واصحابنا قسموا اللفظ
باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام

والمشترك والمأول وانا لم اورد المأول في القسمة لانه ليس
باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهدين ثم ههنا تقسيم اخر لابد
من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا
الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع
وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم
جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس
ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او الشخاص
كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما
وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما
وضع لمعين عند الاطلاق لدى السامع وانما قلت عند الاطلاق
اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن
ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود
كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق
وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام
ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم
وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها

مثل

19

مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء تكون العيون مشتركة بهذه
الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافرادها لحقيقة
وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا
في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب
الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على
زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر
الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان
والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن
دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا
يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه
يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم
ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله

تعا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء
الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد
الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر
والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي
طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان
احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض
الطهر ليس بطهر والكلام الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل
الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق
عليه لفظ الطهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس
بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث
بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا
خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت
بهذا وقوله تعا فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو
مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعا ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها

هٰهنا

ههنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير
مال وبمال كما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة
على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او
بغير مال فيفي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد
التركيب اعلم ان الشافعي يجعل قوله فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا
الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا
بل فسخا والا يصير الطلاق مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها
رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان
طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن
مشروحا وقوله تعا ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص
يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد
الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان
المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي و
الخلاف ههنا في مسئلة المفوضة التي نكحت بلا مهر او نكحت
على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت واكثرهم
على وجوب المهر ان دخل بها وعندنا يجب كال مهر المثل اذا

دخل بها او مات احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم خص
فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له
لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع انما ان يمنع الزيادة
او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر
اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك
المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشي هو معتبر
شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو
عشرة دراهم لانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل
ما يصح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر
اوردتها في الزيادة على النص في اخر فصل الفسخ الا مسئلتين تركتهما
بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل
لانه يحتمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد
منه عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه
كل جمع
كل عدد من العشرة الى المائة ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي
الافلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ولانه
يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه

يذكر

يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان
الناس المراد منه نعيم ابن مسعود او اعرابي اخر والناس الثاني
اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد
في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة
باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم
غير ممكن فليس شي اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب
في الكل صح
الحكم في كل نحو ما يتناوله نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو
نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود
فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة
في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رضي الله عنه
في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما اية وهي قوله
تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء
علي
كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما اية وهي وان
تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين
سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين
فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على
المبيح وهو قوله تعالى ان تجمعوا بين الاختين وابن مسعود

رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا
لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها
زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود في حامل توفي عنها
زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين
الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و
عشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات
وهي الطلاق
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه
من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء
الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
وهي البقرة
بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
الاية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر
سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة
الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله و
اولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما يتناوله الايتان
وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عامة كله اي
النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع

بين

بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد
والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اى التخصيص شايع
في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا
يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع
لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل قرينة على خلافه ولو
جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل
لا يعتبر فاحتمال الخصوص ههنا كاحتمال المجاز في الخاص وللتاكيد
يجعله محكما هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد بكل واجمع و
ايضا عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان
العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز
في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا الناشي
عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص
ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص فيكون
الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان
العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق

المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص
له معنى واحد مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فتمام ان احتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة
لها ولا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة
فان المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثنا
على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير
داخل لا يدخل فما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص
هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام
في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو فاذا ثبت هذا
فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على
المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن
لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح
من غير مرجح فعند الشافعي رحمه الله يخص به وعندنا يثبت
حكم التعارض في قدر ما يتناوله لا ه وان كان العام متاخرا
ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا
يخصه

يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر
الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية
بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون
قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فصل قصر
العام على بعض ما تناوله لا بد من ان يكون بغير مستقل اي
بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل
ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر
العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على
بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب
القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة و
الغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او على ما وراء
الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل او بمستقل وهو التخصيص وهو
اما بالكلام او بغيره وهو اما العقل الضمير راجع الى غيره نحو
خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما

الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ناكل راسا
يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى ببعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى
مشككا او زيد عطف على قوله او ناقصا كالفاكهة لا يقع على
العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر
العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان الوضع
وضع اللفظ الذي استثني منه الباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة
فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان
مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر
مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره
مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على
البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي
يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى
وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام
اي العام المخصوص تذكير الضمير بتاويل الحجة بالدليل
او بغيره اي فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه
شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما

اوغيره

24

او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان
يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه لفظا حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا
فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات
الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات
الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة
عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام
فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن
من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من
المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله
تعالى واحل الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان
التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص
يبين ان الكلام المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء
فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء
ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت

بد الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام

مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج با

لتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى

العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين

انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل

لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة

في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام

حجة لما قلت ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول

يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض

اذا كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص

كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل

بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان

معناه مجهولا سقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى

صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق

بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن

فيه شبهة لانا علمنا انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم

اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة تلويح

ان المراد به البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة

وعلم

فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه بيانا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا موقوفا الى البيان تلويح

25

وعلم ان المائة غير مرادة وكل واحد من الاعداد التي دون المائة

مساو في ان اللفظ مجاز فيه شبهة فلا يثبت عدد معين منها

لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله

فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه

عندنا ظني دليل الخصوص كالعام الشافعي دليل الخصوص ظني عند الشافعي اي كما ان العام

خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة

لا يسقط الاحتجاج به فقال لكنه لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا

فاذا كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب

جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا

يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص

دخل الشك في انه هل بقي معمولا به اولا او بطل فلا يبطل بالشك

وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح

تعليله كما يصح ان تعليل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام

لينسخ بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ

هذا الوجه لا يصح ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث

انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا و

في كما صح التعليل في ما هو ... عندنا ... من ذكر الحنفي باعتبار لفظ الموصول

اي العام المخصوص

لان كل واحد من دليل الخصوص والاستثناء لبيان ان الحكم لا يثبت في كل واحد من الخصوص والمستثنى لا بد خرج من الحكم السابق تلويح

العام لا بخبر القياس

عند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي فاذا صح تعليله لا يدرى
انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام و للشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند
البعض نحو فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك
الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصص
غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي
كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن
حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة
ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص
حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه
انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل
اي حجية
العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم
الجبائي اي عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال علي ان علوية
احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس
تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا
يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة وكل ما يوجد العلة
فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر

هنا

هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص
صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل
الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض
اخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام
ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا
لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا
ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه
دونه لكن يخص ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل و
هنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ و
التخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين
الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل تحت البيع
فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول
المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة
الاستثناء لكنها يناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل تحت
الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي
المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته حقيقة

الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع
في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من
الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا
ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير
النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد
وهو ان ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول
المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل
التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت
البيع لكن لما مات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار
كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد
الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير
مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد (لا الاصلية) ونظير التخصيص ما اذا
باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار و
ثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم (اي لزوم العقد) فصار في السبب (البيع)
كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبهه (اي بشرط الخيار)
الاستثناء واذا علم واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا

شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف العبد والحر
انا بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة رحمه الله وبيان مناسبتهما (اي النسخ والاستثناء)
التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه
وهذا العبد الذي مات فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما
عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط
تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون
رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا
كان له شبهان يكون احدهما كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ و
شبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه
يصح البيع والا فلا فهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون
محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف
وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذاك والثاني ان يكون
محل الخيار معلوما ولكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس
والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة
(لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء تلويح)
لكن في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل
في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما انه كان كل واحد من محل الخيار

وغيره معلوما فالان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا
كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن
او كليهما فانا علمنا ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء
توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار
وغيره مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما
يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول
المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين
ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في العبد
لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة
النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظه

وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه و
هذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع
او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على
سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه
يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي
يصح اطلاق الجمع واسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين

من الثلثة

28

من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد
ذلك العدد المعين فان كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد مثلا
فقال عبيدي مثلا فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس
المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم
لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى وان كان له اخوة
فالمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ
الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل
الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد و
الحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان
المقتدي واحدا يقوم على جنب واما في الاثنين فصاعدا فالامام
يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان
الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او
اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب
فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما جعلناه
على احد هذه المعاني الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية
ولا نتمسك بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان

باعتبار اللغوي

المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع
ويقع على الاثنين فعلى ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص
بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع ولان المثنى جمع فيصح
تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص
بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد
بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كا
لجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح
تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس
رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ومنها اي من الفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف باللام ليس هو الماهية (الجنس) في الجمع ولا بعض الافراد
لعدم الاولوية فيتعين (اي الاستغراق) الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي
او الذهني واما الاستغراق الجنس واما التعريف الحقيقة (الطبيعة) لكن
العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ
الذي يدخل عليه اللام يدل على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد

وهذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن اولى
وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم و
الكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله مؤخرا عن
الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وعلى هذا ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني

الى [illegible] من الاستغراق لانه اذا
ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض
اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل
فاذا علمت ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة
على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من
حيث هي ولكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما سياتي في هذه
الصحيفة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن ثم عهد فقوله
ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فيتعين
الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش
لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في
الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر
رضي الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم
ينكر احد ولصحة الاستثناء قال ومشايخنا هذا الجمع اي المحلى باللام
مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء
يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء فنصف بينه وبينهم لقوله
تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن

الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق
لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم
الفائدة اتفاقًا في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج
جميع النساء غير ممكن فتعذر يكون لغوا وفي قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقرا
الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف
الجنس مجازا فبقي الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام
اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس والمعنى الجمعية باق
في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا
الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على
هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على
تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام
فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار
لانا نقول اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الخ فعلم من
هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا
يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في
قوله تعالى لا يدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم
لا العموم

لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف
بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف
في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والنحويون
حملوا الا على غير ومنها اي من الفاظ العام المفرد المحلى باللام اذا
لم يكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا و
السارق والسارقة الا اذا دل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو
اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة
لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية
ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك
انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله
تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد و
والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال
ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
هنا علم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده

حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا
يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف
النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب
رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا
عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وقول معروف خير من صدقة وانما يدل على العموم لانه في
معرض التعليل لقوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام
ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق يدل
على عليته للماخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس
الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس
الا عالما عام بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان
اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما
كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام
الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق
الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

والنكرة

31

والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة ان كانت
في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند
السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة
كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل
في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا
اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاولى وان اعيدت معرفة
كان الثاني عين الاولى فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال
ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية
لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف
مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به مرتين منكرا يجب
الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فا
الاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة
والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو
ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في المجلس اخر بالف منكر ولا رواية

لما اغنى الكلام الذي ذكر النكرة وافادتها
العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان
النكرة اذا اعيدت نكرة الخ ١/٣

منقول عن ابن عباس وابن مسعود رض وروى عن
النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم
فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين فتنكير يسر للتفخيم للافراد وتعريف
العسر للعهد اي العسر الذي كانوا عليه او
الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون العسر
الثاني مغاير اللاول بخلاف اليسر

لهذا لكن ينبغي ان يجب الفات عند ابي حنيفة رحمه الله ومنها اي وهي
نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد
قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني
قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول
وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وههنا فرق اخر وهو
ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي
ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه
مع قطع النظر عن الغير فعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد
فح لا يبطل الوحدة ولولم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض
اولى من البعض فيبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله
اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هنا يمكن
التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ
فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته
من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم
ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل
المخاطب يمكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن

يتخير

لانه اذا اريد بالوصف النعت النحوي فلا يفت فيه
شي من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان
ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد
الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها
كما وصفت في الاولى بالضاربية للعلم بالضرب وصفت
في الثانية بالمضروبية له والقول بانا الاولى
وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم ح
نعم وههنا فرق اخر تفرد المص حاصله ان ايا
لواحد منكر في الصورة الاولى اذا لم يتحقق واحد
يلزم بطلان الكلام بالكلية وان تحقق اكثر من الاولوية
دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ الاولوية
للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق
من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر
عن الغير فهذا الاعتبار واحد منفرد
عن الغير وفي الصورة الثانية تعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لانه الكلام تخيير المخاطب
وتعينه فيحصل الاولوية وثبت الواحد من غير
عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة
الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في
المفعول ح

يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من
وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما
في العقلاء اذا كان للشرط نحو قوله من دخل دار ابي سفيان فهو
آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا
وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل
عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم
الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما كان في
كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا
كان للتبعيض فظ وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة المتيقن
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض
في الثانية وفي الاولى المسألة الاولى هذا مراعى لان عتق
كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار
بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع
فيقول فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت
فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض
وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما

فهو ذو وجهين كلاهما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد
انّ ما عامة ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق
المشروع واما وجه قول ابي ح فهو ان من للتبعيض
فيجب ان يكون ما تشاء بعض الثلث صح

في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد
الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق عند ابي ح ما دونها
وعندهما ثلاثا وقد مرّ وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمات
في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل
الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع
قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد
قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف
من دخل اولا وههنا فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على
سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو
فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق
قد تفرد به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق
بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره وفي قوله من دخل هذا
الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي
اما قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا

فاقتضى

33

فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو ان يكون شيئا سابقا بالنسبة الى
المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من
دخل هذا الحصن فله اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل
واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل كذا
ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل
الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز
لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما
معينا ينافي ارادة الاخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى
قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او
جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم
نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء
كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا

الكلام التحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق
السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا
اقدم الاول على الثاني الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا
يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل والقرينة دالة
على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا الدليل
على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل
الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن
قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا
دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث
في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي
عنه واقع على صفة معينة نحو صلى الله عليه وسلم النبي عليه
السلام في الكعبة فيكون هذا اي قوله صلى النبي عليه السلام
في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان
ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام
وفي البعض الاخر بالقياس فالشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة و

يحمل

ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر
الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في
البعض قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل
وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال
وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عليه السلام قضى
بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون
شريكا فاجاب ان هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل الحديث
بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار
ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق
الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار مسئلة
اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا
او يكون و ح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب
مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع
احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي
عليك كذا فيقول نعم هذا نظير الغير المستقل ونحو سها فسجد
وزني ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا

ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة
هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظ
انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضوع ذكر لفظ نحو فهو
نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي
الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو
قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب
وهذا ما قيل ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في الحوادث
خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان
المقيد يجري على تقييده فاذا ورد اي المطلق والمقيد فان
اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق مقيد بالمؤمنة
اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين
لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الاخر
نحو اعتق رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان احد الحكمين
ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان

لكن نفي

35

لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان
ايجاب الاعتاق عنه يستلزم نفي ايجاب التمليك ونفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة
ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق المؤمنة وان
اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل
لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم
زاد وان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زاد وانه يحمل
عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة
الفطر مثلا وان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد و
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد
على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد
النصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله
عليه ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان رأس المسلم سبب
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل
عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن
ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي
رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق و

المقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو صيام ثلثة ايام مع

قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات

فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي

قراءة ابن مسعود رضي الله عنه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام

متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق

يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا

كان الحكم مثبتا وان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق

رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا له ان المطلق

اى للشافعي دليل

ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم المقيد

اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم

كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف

يجري مجرى الشرط فتوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كما

الكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الاخر

وهو ان يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف

كالتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي

والتخصيص بالشرط

لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت له النفي

في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا

عن اشياء

36

عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجرى

على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد توجب التغليظ والمساءة

كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله و

اتبعوا ما بين الله اى اتركوا على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة

الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النسا

بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن

فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة

والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو لحمل مطلقا فالان

ل اقتضى القياس ادلا

شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم

قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله

تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة

وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير

لا ايجابا ولا نفيا

الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي

عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا

ولا بد في القياس من كون المعدي حكما شرعيا وتوضيحه

ان الاعداد على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير

رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء
ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية
بالاخلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي
وعندنا اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم
عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم
يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي
تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا و
نحن نقول اوجب تحرير رقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن
الكافرة لانه انما كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف
على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم
التناقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة با
النص المقيد بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية
على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس
ان يكون الحكم المعدى شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان
يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو
ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص
فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا

ومثل

ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقولنا لان القيد وهو قيد
الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات
الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي
في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت
ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة
حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى
او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي اي التعدية في الثاني فقط
فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي بعين تعدية العدم وان
كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد
غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد
وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد عين تعدية العدم وان
سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم
مقصودة من تعدية القيد فبطل قولهم نحن نعدي القيد فيثبت
العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح
القياس فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو
عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء
الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو له

قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص
فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدي او
على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز
بالقياس جواب الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق
على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد
فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية و
دلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا
وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع
جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس
اي خصص العام اولا
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد
ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس
هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا
بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد
لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في
تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق
بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي
وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة

الجزئية

38

الجزئية وذكر فيها مانعا اخر يمنع القياس وهو ان القتل من
اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارة الايمان ولا يشترط فيما
دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم
قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا صاحب المحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان
المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس
المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي
الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء
الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله
صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل
السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق
لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة
الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين
بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله ليس في العوامل و

والحوامل والعلوفة صدقة والصلاة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا ان تصيبوا **فصل حكم** حكم المشترك التامل حتى
يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه
لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل
واحد من المعنيين بدون الاخر او لكل واحد منهما مع الاخر
اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع
لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر
بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون
استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث
يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان
يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا
المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار
الاخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع
استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة
الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين ان كان
موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين
الاخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه

الجمع

الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى
واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا
في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان قيل يصلون
على النبي الاية والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من
اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا
فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد
الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة
تعدد الضمائر ايضا فيكون الاية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان
في الاية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان
سياق الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة
على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع

لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها
الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه
لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا
اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته
بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي
قال ان الصلوة من الله الرحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة م
وضعت للرحمة كما ذكر في قوله يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله
ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من
حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى
ذلك ومن العبد هذا واما المجاز فكارادة الخير ونحوها مما
يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف
فلا باس به ولا يكون هذا المعنى من باب الاشتراك بحسب
الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه
يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان
ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به و
تمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات و
من في الارض الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب

فما نسب

فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على
الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض
فان قوله وكثير من الناس يدل على المراد بالسجود المنسوب
الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد
لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس
اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد
في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان
الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا
يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات
والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل
ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصاد
وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو
حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون
لا يليق بهذا ايضا ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من
الجمادات بل كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات التقسيم
الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يسمى

الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ
حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول
الشرعي يكون حقيقة في المنقول اليه من حيث الشرعي وفي المنقول
عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون
الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل
في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له
بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي
يكون بها غيرها ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى
الاول من حيث الشرعي وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ
الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد
لكن من جهتين او لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع
الارتجال الخطبة والشعر ابتداؤه من غير تهيئة قبل ذلك 2
الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا
فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني فان من اتفق
في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي
الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا

فيما هو

فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي
بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز
لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد
يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا
بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من
جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى
اطلاق اللفظ في المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين
اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا اخطاء وحمله
على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما
جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه
مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس فان
من اتفق الى هنا تلويح واما المنقول فهو ما غلب في معنى مجازي
للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز
في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في
الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح

ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا
فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به
اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي معنى الاول وهو ما يدب
على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب
مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة
له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت
اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاق
اي المنقول لان الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد
التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر
المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى واللازم
ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع
خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول و
هو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك
المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي
اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره
من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم با
الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه

المناسبة

المناسبة كالجدار والحجر وقد تعتبر فيه كالقارورة من القرار
والخمر المخامرة واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة
والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة
فلهذا السر يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة
خمر بمعنى مخامرة العقل فان من معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة
اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث
شريف بديع لم يحرك اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة
عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف
الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى
في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد
فيه الدبيب فلا يصح اطلاق الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في
العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب فلا يصح اطلاق الصلوة شرعا
على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز
ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية

فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية
والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح
والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي
واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء
البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه اي بمعناه الموضوع له معنى
ثان ملزوم له وهي لا ينافي ارادة الموضوع له فانها استعملت
فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في
الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة
وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في
غير الموضوع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة و
المجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب
المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب
الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية
نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا
لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل

فقد

فقد اسند الفاعل الى الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي
مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل فهو كاذب في هذا الكلام كما اذا
قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ
فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز ش وهي مذكورة في الكتب
غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي م اذا
اطلقت لفظا على مسمى ش هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق
اللفظ على افراده يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت
غير الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو
بصدده وهو انواع المجازات فقال م واردت غير الموضوع له فا
لمعنى الحقيقي ان حصل له ش اي لذلك المسمى المجازي م بالفعل في
بعض الازمان فمجاز باعتبار ما يؤول اليه ش المراد ببعض الازمان
الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما
لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير
استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك
المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه

كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد م
مفروغ عنه هـ او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان
لم يحصل له اصلا ش اى بالفعل ولا بالقوة م فالابدان تريد
معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنيا اى ينتقل الذهن من الوضعي اليه
ش والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره
كالبصير اذا اطلق على المعنى الاعمى وكالغائط هـ وهو اما ذهني
محض ش ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج هـ كتسمية الشئ باسم
مقابله ش كما يطلق البصير على الاعمى هـ او منضم الى العرفي ش
ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس هـ
كالغائط ش فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن
حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن
من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرف هـ او الخارجي ش
اى يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم فى الخارج
لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي
قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا وح م
ش اى اذ كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي هـ
اما ان يكون احدهما جزء الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء و

اى اللازم الذهني ع

بالعكس

وبالعكس كالجمع للواحد ش وهو نظير اطلاق اسم الكل على
الجزء هـ والرقبة للعبد ش نظير اطلاق اسم الجزء على الكل
هـ او خارجا عنه ش عطف على قوله جزء الاخر هـ وح اما ان
لا يكون اللازم صفة للملزوم واما ان يكون اللازم صفة للملزوم
وهو ش اي اللزوم هـ اما بحصول احدهما فى الاخر كاطلاق
اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب
على المسبب نحو رعينا الغيث ش اى النبت هـ او بالعكس كقوله تعالى
وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا ش اي قوله
تع وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب
على المسبب هـ لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية
كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ش هذا
نظير لاطلاق الشرط على المشروط هـ وكالعلم على المعلوم
ش نظير اطلاق المشروط على الشرط م او يكون صفة وهو
الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به
لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم
والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية و

والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي
هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل ش اي
بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية
الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع م والكل
محتاج الى الجزء ش فيكون للجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في
صورة يستلزم الجزء للكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا
يوجد بدون الراس والرقبة واما اطلاق اليد وارادة الانسان
فلا يجوز م وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال ش لاحتياج الحال
الى المحل م وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال ش كالماء و
الكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه و
هو اعم من حلول العرض في الجوهر م واعلم ان الاتصالات المذكورة
اذا وجدت من حيث شرع فتصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في
المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة ش اي ينظر
في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه
التصرفات على اي وجه كان شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال
بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك

تصرفين

تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر م كالوصية
والارث ش فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة
في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم
البين في التصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها
الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره م وكالسببية ش
عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع م صح نكاحه عليه السلام
انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك
المتعة وذلك ش اي ملك الرقبة م سبب لهذا ش اي لملك المتعة
فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة فاريد به ملك المتعة م وكذا
نكاح غيره عندنا ش اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة
عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة م وعند
الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة
لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى ش كالنسب وعدم انقطاع
النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف
بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر الى غير ذلك مما يطول
تعداده م وغير هذين اللفظين ش اي غير لفظ النكاح والتزويج

م قاصر في للدلالة عليها ش اي على المصالح المذكورة م قلنا الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر ش اى صحة النكاح بلفظ الهبة
مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب
م وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك
حال كونها خالصة لك ش اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره
كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم م لا في اللفظ فان المجاز لا
يخفى بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور ش اى المصالح المذكورة م
ثمرات وفروع وبني النكاح للملك له عليها ش اى للزوج على الزوجة
م حتى المهر عليها عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك (يلزم م)
ش اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهو مشترك بينهما لما كان المهر
واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا
كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها
م واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ
يدل عليه وانما يصح بهما ش اى بلفظ النكاح والتزويج م لانهما
صارا علمين لهذا العقد ش جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت
ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح
بينهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا اى بمنزلة

العلم

بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب
في الاعلام رعاية المعنى اللغوي م وكذا ينعقد ش اي النكاح م
بلفظ البيع لما قلنا ش من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة
فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح
غير منعقد بنا م فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب ش اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة
البيع او الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة م قلنا انما كان كذلك ش انما
يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م اذا كان ش اي السبب م علة
شرعت للحكم ش اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب
ذلك المسبب م كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال
ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فاشتراه متفرقا يعتق في
الثاني لا الاول ش صورة المسئلة رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم
تحقق الشرط وهو ملك العبد وان قال فانه بعد شراء النصف
الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا

الضعف لانه بعد شراء النصف الاخر موصوف بشراء العبد ويقال
عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة
كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في
حاقباه المشتق منه بمجاز لغوي بذلك الموصوف انما هو بطريق
الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد
الفراغ من الشراء يسمى مشتريا لغة وعرفا فصار منقولا عرفيا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان
ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية
والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة
التي تاتي وهي قوله م فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق
ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف ش يعني في صورة ان ملكت عبدا
فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان
ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه
وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا م

اما اذا

اما اذا كان سببا محضا ش هذا الكلام يتعلق بقوله اما اذا كان كذلك اذا
كان علة م فلا ينعكس ش اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م
على ما قلنا ش وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
يجري الى اخره فانه قد يفهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من
الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي
اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول
المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع ونحوهما م فيقع الطلاق بلفظ العتق ش اي
بناء على الاصل الذي نحن فيه م فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة
والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه ش اي ازالة
ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها م وليس هذه
ش اي ازالة ملك المتعة م مقصودة منها ش اي من ازالة ملك الرقبة
م فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي ش اي انما
لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على
السبب م ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة ش جواب
اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة

الضعف لانه بعد شراء النصف الاخر موصوف بشراء العبد ويقال
عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة
كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في
حال بقاء المشتق منه مجاز لغوي بذلك الموصوف انما هو بطريق
الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد
الفراغ من الشراء يسمى مشتريا لغويا عرفا فصار منقولا عرفيا
اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان
ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية
والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة
التي تاتي وهي قوله م فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق
ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف ش يعني في صورة ان ملكت عبدا
فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان
ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه
وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا م

اما اذا

اما اذا كان سببا محضا ش هذا الكلام يتعلق بقوله اما كان كذلك اذا
كان علة م فلا ينعكس ش اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب م
على ما قلنا ش وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين
يجري الى اخره فانه قد يفهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من
الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي
اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول
المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع ونحوهما م فيقع الطلاق بلفظ العتق ش اي
بناء على الاصل الذي نحن فيه م فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة
والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه ش اي ازالة
ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تنتفي بها م وليس هذه
ش اي ازالة ملك المتعة م مقصودة منها ش اي من ازالة ملك الرقبة
م فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي ش اي لما
لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على
السبب م ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة ش جواب
اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة

ولابد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله م اذ
كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم ش اعلم ان التصرفات
اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها
اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب
ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت
بطريق الاستعارة لما قلنا م لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه ش اي بين الطلاق
والعتاق في معنى المشروع كيف شرع م لان الطلاق رفع قيد
النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية ش فان في المنقولات
اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق
الطائر اذا قوي وطار عن وكره يقال عتقت البكر اذا ادركت
وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة م فان قيل الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة ش على ما عرف في مسئلة تجزي
الاعتاق م والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم ش معنى الاعتاق ازالة الملك عند
ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف

الصادر

الصادر من المالك ازالة الملك م لا بمعنى ان الشارع وضع له
الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ش اي يراد
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد
على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة
المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله
م فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه ش وهو ازالة الملك
فيكون مجازا في الاسناد كما في انبت الربيع البقل م او يطلق ش اي
الاعتاق م عليها ش اي ازالة الملك م مجازا ش فقوله اعتق فلان
عبده معناه ازاله ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويكون
في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله ويسند م فان قيل
ليس مجازا ش هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي بل اطلاق
الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز م بل هو اسم منقول ش اي منقول
شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية م قلنا منقول في اثبات
القوة المخصوصة ش لا في ازالة الملك م ثم يطلق مجازا على سببه ش وهو
ازالة الملك م يرد عليه ش اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد و
الاعتاق اثبات القوة الشرعية م انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد
لازالة الملك ش لا لفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال

التجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد م ولا يتعلق
بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب ش اعلم ان هذا الجواب لا يبطل
هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه اخر م و
هو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست ش اي ازالة الملك م
لازمة لها ش اي لازالة القيد م فلا يصح استعارة هذه ش اي ازالة
القيد م لتلك ش اي لازالة الملك بل العكس فان الاستعارة لا تجري
الامر طرف واحد كالاسد للشجاع م وكذا اجارة الحر ش عطف على
قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد الحر حتى لو كان عبدا يثبت
البيع م تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك
المنفعة ش وهذه المسئلة مبنية ايضا على المذكور ان الشيء اذا كان
سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس م ولا يلزم عدم
الصحة فيما دون اضافته الى المنفعة ش جواب عن اشكال وهو ان يقال اذا
صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة لقوله
بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ
فقوله م لان ذلك ليس لفساد المجاز ش دليل على قوله ولا
يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان
المنفعة المعدومة لا تصح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها

لا تصح

لا تصح وكذا المجاز عند اضافة العقد ش ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة
وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب على ان الهبة ليست سببا لملك المنفعة الذي
يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم
وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا
تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك صحيح م واعلم انه
لا يعتبر السماع في انواع العلاقات للخ افرادها فان ابداع الاستعارة
من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق
على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في
اخص الصفات ش مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم م فعنده يصح قوله بهذا ابني للاكبر سنا منه
في اثبات الحرية خلف عند التكلم في اثبات البنوة والتكلم بالاصل
صحيح من حيث انه مبتدا وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ
خلف عن ثبوت البنوة والاصل ممتنع من شرط الخلف امكان الاصل
وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما ش اتفق العلماء في
ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية

في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي
يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا
ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة
كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين
فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا
من التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا ابني اذا اريد البنوة فالوجه الاول صحيح في المعنى
مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم
مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه
الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فيجب ان
لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بالاتفاق بل
الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط وعندهما هذا ابني اذا كان
مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجازي
خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا اللفظ خلف عن

عين هذا

50

عن هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني
والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث
اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون
في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر الثاني ان فخر الاسلام قال
انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب
بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته
اي بالمعنى الحقيقي فصح الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر
العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا ابني حر فانه
صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني
مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما
يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا اي لا
يشترط صحة امكان المعنى الحقيقي بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
م لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني
ش اي اللازم م موقوف على الاول ش اي الموضوع له فيكون اللازم
خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم
م فلا بد من امكانه ش اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له

لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان
من شرط صحة الحلف امكان الاصل هـ كما في مسئلة مس السماء ش
فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الحلف وصورة المسئلة ان يحلف
بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن
البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي
مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء يمكن للبشر كما كان للنبي عليه
السلام وان حلف لايشربن الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه
لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد فيهما
المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز
لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبي عن الاخر قلنا موقوف
على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما ش اي بين الحقيقة و
المجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي هـ فيها ش اي في الارادة
فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث
يتوقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من
حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية هـ فاذا فهم
الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين
ملكه ش فهذا المعنى لازم للبنوة هـ فيحمل اقراره فيعتق قضاء

من غير نية لانه مجاز متعين م ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار
المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة
لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في
اللفظ فيستعار ش الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه
الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة
يقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل
على المعنى ما يقوم بالغير كحاتم ونحوه هـ ويعتق بقوله يا حر
لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس
باستعارة بل هي تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان
التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة
اذا حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا
ايضا بواسطة القرينة وهو يرمي لكن غير مقصود فان القصد
الى الرؤية هنا فعلى هذا يكون هذا ابني استعارة ش اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في
التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري
في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه
بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون

هذا ايضا استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا بعد في قلب
من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى
امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبها لان شرط صحة المجاز امكان
المعنى الحقيقي م قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى
استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقايق الا في الاستعارة في
الاشتقاق وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال
ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقايق
وهذا ايضا من هذا القبيل ش اي وهذا الذي ذكر وهو ان زيدا اسد
ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في الخبر المبتدا انما
هو مخصوص بالاستعارة واسماء الاجناس اما الاستعارة في
المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال
الحال ناطقة اي دالة استعيرت الناطقة للدالة وهذه الاستعارة
في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق
فيجوزون هذا في خبر المبتدا وقولهم ان الاستعارة في خبر
المبتدا تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس اما
اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة
فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدا

وهو

وهو ايضا مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة
في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال و
الاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة فيها انما تقع فيها
تبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي قريبا ويجب ان يعلم ان
الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء
البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد
ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي و
الفرق الذي في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف
رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكروا ان في اسماء الاجناس
لا يجري الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسماء المشتقة امر
ضعيف من الاول وفرقهم ان الاول يقتضي قلب الحقايق دون
الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في
الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فالذي اوجب ان احدهما
الاستعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم يذكر هذه الاعتراضات
في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت
استعارة بالاتفاق على ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة

المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس
قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط
امكان المعنى الحقيقي م مسئلة قال بعض الشافعي لا عموم للمجاز لانه
ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
في استعماله ش لانه انما يستعمل لاجل الدواعي التي ياتي من بعد واذا
لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا
استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجاز
فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم
واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة
م وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة و
هو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله
تعالى المانع الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات ش نظيره
قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين
وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد
به ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال م مسئلة لا يراد من اللفظ
الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا
يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد

غير الحر

غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانها اريد بها ما
وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطئ
وهو المجاز مراد اجماعا ش اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل
وهو المعتق مجاز في معتق المعتق وكذا فاذا اوصى لاولاد فلان او
لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنو بنيه اما
دخول بني بنين في الامان في قوله امنوني على اولادي فلان الامان
لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان م ولا
جمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في لا يضع قدمه
في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب
عموم المجاز ش اعلم انه تذكر ههنا مسائل ترى انا جعلنا جمعنا فيها
بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا
دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي
بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله ولا جمع بينهما وانما
حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد انه
ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي
العرف صار عبارة ان لا يدخل م وكذا ش اي من باب عموم المجاز م
لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى ش اي يراد بطريق

فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق صح

المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى
م اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون ساكنا
فيها يحنث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة
الملك حقيقة وغيرها مجاز ش اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما
اى بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث ش عطف على قوله بالحنث
فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث م اذا قدم نهارا او ليلا فى امرأته
كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره ش صورة المسألة انه قال لامرأته انت طالق
يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار
مجاز فى الليل فيلزم الجمع بينهما بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه
يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء فى لانه يرجع الى اليوم و
المراد باليوم فى الاية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وفى غيره اما يراد
به الوقت مجازا لا حتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع ان المراد
باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله م فاذا تعلق
بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل انما نسبت
الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه ش اى كون الظرف الزمانى

معيار له ش اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف
كاليوم للصوم هذا البحث كله يأتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى
م فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار
اولى وان لم يمتد ش اى الفعل م كوقوع الطلاق هنا ش اى قوله
انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر ذلك الآن
جزء من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة
موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزء
من النهار او من الليل م ولا بالحنث ش عطف على قوله بالحنث الذى
سبق م باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما من لا يأكل من هذه
الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد
قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ش اى على امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين م انه نذر و
يمين هنا ش مقول القول م حتى لو لم يصم يجب القضاء ش لكونه
نذرا م والكفارة ش لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا
ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى
النذر مجاز فى اليمين م لانه نذر بصيغته يمين بموجبه ش هذا دليل

على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله هـ لان ايجاب
المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم ش كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير
موجبه ش فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل
الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد
بالموجب اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا
كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاع
التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا والمجاز
هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة
الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله هـ يرد
عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو ش اي اليمين
هـ كما اشتري القريب يعتق عليه ش وان لم ينو هـ وان لم يكن
موجبه جميعا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ش ويمكن ان يقال
في جواب هذا الاشكال م لا جمع بينهما في الارادة ش لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر هـ لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين
بارادته ش لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء يثبت الموضوع
له وان لم ينو وتحقيقه هذا الجواب انا لا نم ان اليمين هو المعنى
المجازي

[illegible]

المجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي
ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى
النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا با
لصيغة وان نويهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر
بالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نويهما واما اليمين فبالارادة وان
نوى باليمين مع نفي النذر فيمين فقط فهذا الذي اورد الاشكال
وهو قوله هـ فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه
يمين وليس بنذر ش لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت
مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله هـ قلنا لما نوى مجازه
ونفى حقيقته يصدق ديانة ش لان هذا حكم ثابت بينه وبين
الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل
لقضاء القاضي فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف
الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقي لا يصدق قضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي
اصل فيه هـ مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة
الحال كيمين الفور او معنى عن المتكلم كقوله تعالى واستفزز من

[illegible]

من استطعت فانه تع لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا
الكلام كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق
الكلام وهو قوله تع انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير
ونحو طلق امراتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج
فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن
نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان غير مرفوع
بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والماثم والثاني
الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني
بناء على ركنه وشرطه فان توضاء بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في
الحكم لعدم شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف
الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا
ثبت احدهما ش وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب م
اتفاقا لم يثبت الاخر ش اي النوع الاخر وهو الجواز م ونحو لا
ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذه الدقيق ولا يشرب من هذا
البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار
فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف

الى الجواب

قوله الاعمال بالنيات او مصدرا بانما وحرف الاغنيا
وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة
والتقرب الى الله تع في ايجاد الفعل تلويح

الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة
فيتناول الاقرار والانكار ش اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم
والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس
الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه
القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي
يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر اي يكون لفظ الخارج دالا
على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا
الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا
القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في
التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا
يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ
مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او
لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام
فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى
من قسم المخصص غير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما فرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام

بصريح يوجب في بعض الافراد حكما منافيا لحكم يوجبه العام
وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاما فكون بعض الافراد ولكن يكون
مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان
يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة في كل مملوك
لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية
جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام القرائن
نظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة
المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا
فيتبين هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا اردت المراة الخروج فقال ان
خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله واستفزز
من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاء
فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من
قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امراتي ان كنت
رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله الاعمال بالنيات الحقيقة
غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا
وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه

عرفا

عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي
التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في
قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المخلوق على عدم اكلها فهو
غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت
للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا
حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو
انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
متعارفا فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا
ضرورة وعندهما المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة
يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مستلة وقد يتعذر
المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته وهي اكبر منه سنا او معروفة
النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في
الفصل الاول اي الاكبر سنا فظ وفي الثاني فلانها اي الحقيقة
والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من
اشتهر النسب منه اي يكون دعوة معتبرة في حقهما بان
يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت
النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه يثبت ممن

الشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه
وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي
اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق لانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله
اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم
فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك
النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا
اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية
معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت
يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ
يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف
يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان
تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت

في حقه

في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حق نفسه فقط
ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه
او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا
مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافات
ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الاول
ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد
بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به
الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا
بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار ثم اقول
لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب وفي حق التحريم لان
الموضوع له ثبوت النسب وان لم يثبت لا يمكن ثبوت التحريم
بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاول فهذا الترديد يكون
قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا
بملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم
انه ان ثبت لا يثبت بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات
المذكورة ولو رد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما
ان يثبت بطريق الالتزام وهو ممتنع محال للمنافات المذكورة

لكان احسن معللة الداعي الى المجاز اعلم ان الحا المجاز يحتاج الى
عدة اشياء المستعار منه وهو ذو الهيكل المخصوص والمستعار له
وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة
وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة
المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا والامر الداعي الى استعمال
المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن روية شجاع فالاصل ان
تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر
يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال
ما هو خلافه الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي و
اما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة
فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ
المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اذا استعمل لفظ
الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون
موزونا او السجع فان كان السجع داليا مثل الاحد والعدد
فلفظ الاسد يستفيد في السجع لا لفظ الشجاع واصناف
البدايع كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز
لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا

استعمل

استعمل لتجانس الشرك فان بينهما تشبه والاشتقاق او معناه
اي معنوي اختصاص معناه في هنا شرع في الداعي المعنوي با
لتعظيم كاستعارة اسم لرجل او التحقير وهو كاستعارة الهمج و
هو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص
المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض
المشروبات ليرغب السامع واستعارة اسم بعض المطعومات
لتنفير السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة
البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من
قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي
المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون الشيء
بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف
الكلام بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال
المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه
الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة تشوق الى
ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع
عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة
تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة

وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة
على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة
اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز فان
المجازات كثيرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل
كيف يكون دلالة اللفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز
مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم
ثم اذا كانت المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات
المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح
من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون
معناه ان يؤدي بعبارة لسانك ما في قلبه فانك اذا اردت وصف
الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد
وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع
يدل على اظهار اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان
كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده
فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك
بالرفع عطف ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في

هذه

هذه المواضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل
التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه
ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا
وفي فصل المجازات ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا
يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة
في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد تجري الاستعارة التبعية
في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة
اصلية وهو في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهو في
المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات
لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي
دالة فاستعير الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة
وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في
متعلقات معنى الحروف ثم فيها اي الحروف كاللام مثلا يستعار
اولا التعليل للتعقيب فالتعقيب لازم للتعليل فان المعلول
يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان
يكون تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت

وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة
علة للموت فاستعمل اللام التعليل واريد ان الموت واقع
بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع التعليل المعلول عقيب العلة
وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك
انه معلول للعلة الغائية الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض
داخلة حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو ومطلق العطف
بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع واستعمالها وهي بين الاسمين
المختلفين كالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن هذا
في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقوله لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء
واما في السعي بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه
السلام ابدؤا بما بدأ الله لا بالقران فان كونهما من شعائر الله
تعالى لا يحتمله وقوله ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بداية الله
تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه في القران لا يخلو عن
مصلحة كالتعظيم والاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا
يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما قال له

عليه السلام

عليه السلام من وجه غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا و
زعم البعض ان للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي
زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني
والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط
كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني
والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته
طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط
كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم
الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به
الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير
اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما ونكاح امتين منفصلين
كما اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه
او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية

فجعلتموه للترتيب هذا وضع المسألة في اصول شمس الائمة واما
فخر الاسلام فقد وضع المسألة هكذا زوج رجل امتين من رجل
بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل
النكاح فضولي اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي
الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد
واحد اتباعا لوضع المسألة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى
التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد
وبعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لانه
نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف
بعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضا المولى و
برضاهما دون الزوج فان هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد
وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج
الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان
اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال اجزت
نكاح هذه وهذه بطل نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران فان

قال

قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا
مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت
فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال
اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض
ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف
على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما
عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا وموجبه عتق
ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن
الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف
فيما اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن
للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه
لما اعتقت الاولى لم يبق الثانية محلا لان يتوقف على عتقها فان نكاح
الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما
الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره
مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اشارة الى هاتين
المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغير لاوله اما في الاخير فلان
اجازة نكاح الثانية توجب بطلان الاولى واما في الاخبار با

لاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا
يوجب ان يكون الثلث منقسما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون
مغيرا للاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة ليس اخر الكلام
مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير
اعتاق الاولى وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة
الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا
على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد وفي حكم الافتقار مع انها
جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين ترجح كونها معطوفة
على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء وان كانت معطوفة على الجزاء
يكون في قوة المفرد ولان جزاء الشرط في قوة بعض الجملة وايضا
الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن
وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد
او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة
ليكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم يمكن على
الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد
ولا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فالواو يكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار

[illegible] ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان
فانت
[illegible] الجزاء فيجري الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف فخر بكر
[illegible] في الجزاء كما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر

فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمله قوله وضرتك طالق على
الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق
يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء اذ لو كان معطوفا على الجزاء
لكفى ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجح
الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون
اى ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا
على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من ان الدليل على عدم
المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا اه فان قوله ولا تقبلوا
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة واولئك
جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم
في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على
الجزاء لا الاخر وثمرة هذا الخلاف تاتي في اخر فصل الاستثناء
الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار رحمه الله
فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ
وقد تدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول
عين العلة في الوجود لكن المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه

نحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان
قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا بخلاف وهو
حر ولو قال الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف
قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث و
نظيره ادّ اليّ الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن
اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول
يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول لما كان مقصودا
من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل
على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه
فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله
فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر
لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة
الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا
كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ائتني اكرمك

ولا تقول

ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك وكذا في الجملة
الاسمية ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما
لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب
اليه لاشتراكهما في كونهما فعلان ودلالتهما على الزمان فلما لم
يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بطريق الاولى ثم
للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم
عنده اي عند ابي حنيفة والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا
فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن مدخولا بها يقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وهذه في غير المدخول بها اي عند
ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء
لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق
في تقديم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال
انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي
لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق
الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه

قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغي
الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملك ثانيا ووجد
الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الشرط على الجزاء
ولم يذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال وانت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع
تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط
تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة التراخي
راجعا الى التكلم لان التراخي ممتنع في الانشائيات لان الاحكام
في الحكم مع عدمه في التكلم [illegible] ص
لا تتراخى عن التكلم فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
فيهما
تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال
تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض
عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو
فلهذا قال زفر في له علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا
يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا
قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده ذا اشارة
الى

الى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سني
ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء
لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل
الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يمكن الانشاء
محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة الاكانه ذلك اى قوله انت طالق
واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قيل لغير المدخول بها انت
طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة
لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد
الثاني بالشرط مقام الاول هي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط
حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور
ويملك الثاني فيتعلق بشرط اخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين
اي الافراد المذكور ص
بشرط اخر فاجتمع تعليقات احدهما ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط
وقع الثلث فصار كما قال لها انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو
فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا

اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق وطالق
فان الواو عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما يتعلق
به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على
الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما
قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد
فان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها في ما بعدها وهي بخلاف
بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد
النفي ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو
وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين
في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبلها مثبتة وجب ان يكون
التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي
بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن
ليس للاعراض عن الاول فاذا اقر لزيد بعبد فقال ما كان لي قط لكن
لعمرو فان وصل لعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا
لاقراره فيكون اي النفي ردا للمقر ويمكن ان لا يكون اذ يجوز
ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه
لزيد فقال زيد العبد وان معروفا بانه لكنه كان في الحقيقة

لعمرو

لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على
لكن لعمرو بشرط الوصل لانه بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا
في المتن انه بيان تغيير لانه ظاهر كلامه يدل على احتمال الاول المذكور
في المتن وقد عرف في بيان التغييرات صدر الكلام موقوف على الاخر
فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يجري البعض وعلى
هذا لو قال الواقف المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد
وقال زيد باعها مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له
القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت
موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام من
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة اي على المقضي عليه له
لا على زيد فيضمن القيمة ثم اذا اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله
يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط
ام لا اي لا يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل
على التدارك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا
نحو له علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح

الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي
الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا
يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى
كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون
رد الاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن
مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح
وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه
المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول
بمائة لكن يصح بمائتين وذلك لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح
انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون
نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن
اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف اجازة فيكون اجازة
لنكاح اخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام
للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء
فانه حينئذ للتخيير كما في آية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء
شرعا فاوجب التخيير بان يوقع قائله العتق في ايهما شاء ويكون
هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل

حينئذ

حينئذ اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة فيكون بيانه
اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في
الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر و
عبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار
هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه
اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول وعليه ان يظهر ما
في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو في الواقع
فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه
الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق و
من حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر في الانشائيات
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا
ما قيل ان البيان انشاء من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا
ايهما تصرف صح فلهذا اي لما قلنا انه في الانشاء للتخيير اوجب
البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا

ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من
قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال وتخويف فالقتل جزاؤه القتل
والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على
هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم صلب او صلب
وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالوا
في هذا حر او هذا لعبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي
هو اعم من كل فرد وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل
على الواحد المعين مجازا لان العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او
هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا
هذا يمكن ان يكون معناه هذا حر وهذان فيخير بين الاول والاخيرين
لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ
يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره
هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا
لفظ حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف
عليه والثاني ان قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا
غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف

اول

اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني
بلا توقف على الثاني فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون
عطفا على احدهما وهذه الوجوه تفردت بهما خاطري وان استعمل
في النفي نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال
لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال لا افعل هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما
لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل
المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب
الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما انما
يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في النفي اي لا يفعل احدا
منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة
الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في
المنع وعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير
في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا
حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان
تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على

انه انما حلف لاجل ان كل منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد
منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كان الواو للجمع فانها ايضا نائبة
عن العامل فيحتمل ان يراد ان لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد
منهما ويحتمل ان يراد ان لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين
فيحنث بفعل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو
ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من
المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق
بينها وبين التخيير ان المراد في احدهما ولا يمكن الجمع بينهما بخلاف
الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع
وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى
هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود
الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر **حتى** للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد
يجيء للعطف فيكون المعطوف عليه اما افضل او اخس

وقد

وقد يدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد
غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فيها او في الخبر ذلك والا اي
وان لم يذكر الخبر تقدر من جنس ما تقدمه نحو اكلت السمكة
حتى رأسها بالرفع اي مأكول وان دخل الافعال فان احتمل
الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا
الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون مسببا الثاني
يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض
فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح حنث ان اقلع قبل
الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر
ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى
تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا
والغداء يصلح جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله
ان لم اتك فاتغدى عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ بر و
ليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام استعارة العرب
بل اخترعوه اي الفقهاء **حروف الجر الباء** للالصاق
والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت

هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما
فتراعى شرائطه ولا يجري الاستدلال في الكر نحو الا ان الاول
فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه
الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن اي ان قال لا تخرج
الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج
ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن
من الخروج لان من ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن
ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية وللمناسبة بين الغاية والاستثناء و
الغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون للخروج غاية نحو
الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن
تقريره على وجه اخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى
المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام لقوله اتيك
خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا
الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان
على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى
التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت

الباء

الباء في الة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل
فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول
كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم على ان الالة غير مقصودة
بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو
المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها
ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط
بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله
بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة
فقد شبه المحل بالالة فلا يراد كله وعلى للاستعلاء ويراد به
الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو
بايعتك على ان لا تشرك بالله وهو مع المعاوضات المحضة
بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا
بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو
الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر و
الشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على
الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا
باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط

وانما ثبت استيعاب العضو في التيمم وان دخل الباء في المحل بقوله وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه نسخ

لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على
الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء
الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف
لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء المعوض
تنقسم على اجزاء المعوض اما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام
في من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله
فظا اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن متعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر فتاجيل الثمن لان صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن متعلق قوله الى شهر
بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر
وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه
يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق
الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر
رحمه الله عليه يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت
غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك و
اكلت السمكة الى رأسها لا يدخل تحت المغيا وان لم يكن اي وان
لم يكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد

الحكم

الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية
وهي الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله كذلك جواب
الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي صدر الكلام
الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها
اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق
فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا
اي دخول حكم الغاية تحت المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني
هو ان لا تدخل الغاية تحت المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت
حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب الثاني والاشتراك
اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الى
بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان
كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب
الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية
لا يدخل تحت حكم المغيا والمرافق يناسب هذا الرابع اي معناه ما
وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت المغيا ح
ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما
الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان
كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية

وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب
الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك
الاربعة نسخ
فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا
بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين
قالوا هي غاية الاسقاط فلا تدخل تحته اي بعض المتاخرين من
اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو
ان الى للغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل
بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة
وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل
المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله تعالى الى المرافق يفهم
الى
منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي يسقط غسله هو
البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل
ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له علي من درهم
الى عشرة تدخل الاولى للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء
محال لا الاخر عند ابي حنيفة رضي الله عنه فيجب تسعة وعندهما تدخل
الغايتان فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند
زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي بلع
علي انه

72

علي انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في
الغد عند ابي حنيفة رح لان قوله علي انه بالخيار يتناول ما فوقه م
قوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية
الحسن عنه عن ابي ح لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى
رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلمه الى
رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلمه يتناول العمر فقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو
صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت
طالق غدا يقع في اول النهار ليكونه واقعا في جميع الغد وفي في الغد ان نوى
اخر النهار صح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الان ينوي
في دخولك فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت
طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة
الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك
لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم
الله الذي يراد به تعالى فهو متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله
في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد به ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى

اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان
قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق طالق واحدة قبل واحدة
لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلاً للاخرى وثنتان
لو قال قبلها واحدة صح اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع يقع ايضا في الحال بناء على انه لو
قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معاً وبعد على العكس اي
لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان
لما بينا في قوله قبل ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة فتقع
له واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة **وعند** للحضرة وقوله لفلان
عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان للشرط
فقط فيدخل في امر حضر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق
فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر الوقت
الحيوة **واذا** عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو واذا يحاس
الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين
حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بالاسقوط معنى الظرف ودخوله

في امر

في امر كائن او منتظر لا محالة **ومتى** للظرف خاصة فيقع بادنى
سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه
وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق وعندهما كمتى اي
كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا
شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا
شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف رح ومحمد رح حملا كلمة اذا على
كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق
في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اى قوله اذا لم
اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك فانت طالق
فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع
الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع
تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى
ان ففي قولك اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان
حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك فصار مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت لانه ان
الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية

وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع با
لشك **وكيف** سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال
وجوابه محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت
اي ان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف ويحنث فيعتق
في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله
انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف
شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا او
معناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة
هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان
الطلاق له كيفية وهو ان يكون رجعيا او باينا واما العتق فلا كيفية
له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام ونطلق في انت طالق
كيف شئت وبقي الكيفية اي كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة
مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا
فرجعية وهذا لانه لما فوضت الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر
نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان
اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما
نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا

سقطا

سقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا
اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها وعندهما
ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله
سواء اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض
الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما
اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فنحن فيه لا
نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون
الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن
الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق
احدهما بمشيتها تعلق الاخر **فصل** في الصريح والكناية الصريح لا
يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ
بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق
تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها
كما بائن مثلا فانه مبهمة في انها باينة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره
فاذا نوى نوعا منها اي من تلك الاشياء وهو البينونة عن النكاح
تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق
رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد هنا الطلاق

المستتر

فيصير بقوله انت طالق اعلم ان علمائنا رحمهم الله تعالى لما قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان
موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات
عندكم والكناية ما استتر المراد والمراد المستتر هو الطلاق
في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا
بان الطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا
في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء
على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعي
وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه
الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون
الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر ويقصد بمعناه [illegible] ان ملزومه له
فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه الى الطلاق فتطلق على صفة
البينونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين
معناه الا في اعتدي فانه يقع بالرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق
على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق
ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت مجازا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب يرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان

المسبب

المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك بعين
هذا الدليل اي دليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة
لانه يحتمل الطلاق واذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم
دلالته على البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ
ان ظهر المراد منه يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان
سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص
يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص
في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا الاية في جواب الكفار عن قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلث ورباع ظاهر في الحل نص في
العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد امر بشئ مقيد
ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا
سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ
عليم وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير
الاول للمحكم للمفسر ونظير الاول للمحكم مذكوران في كتب الاصول

وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل
للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد
الملائكة وقوله تعالى الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا
قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسران ليس في
الاثنين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام
او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا
يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذه اوردت
مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى
قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل
يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان
خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل
او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت
في النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر فينظر ان كان الخفاء
لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما الغموض في المعنى
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب و

غسل

وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى
لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى فالا
حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في
الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوله تعالى قوارير من فضة قوله
او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما الغموض في المعنى وانما
اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا
من الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة
والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم مجمل لان الربوا في اللغة هو
الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل
فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الربوا في الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا
والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل
السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل
التامل والطلب والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج

البهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف فهذا
من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد
والحجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة عند اصحابنا على قراءة الوقف على
الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا
بالا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب
علمائنا وهو اليق بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات حظ
الزايغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن درك حظ الراسخين
وهذا يفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او
لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب
يقولون امنا خبر مبتدا محذوف والحذف خلاف الاصل فكما
ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد
بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف
اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما
لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة

في انزال

في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل
بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل
والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح
العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بكوي واعمهما جدوى
اي النوع من الابتلاء اعظم النوعين بكوي والنوعان من الابتلاء
ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان
هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي
نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى
ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين
وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك. مسئلة قيل الدليل اللفظي
لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا من
الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في
مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا
النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ
والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة و
النحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر ولما

العدميات وهي من قول وعدم الاشتراك الى اخره فلانه
مبناها على الاستقراء وهذا بط اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا
يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر
كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول
وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك وكل تركيب
مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تع ان الله بكل
شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى
ان لا شيء من التركيبات يفيد القطع بمدلوله فقد انكر جميع
المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد
والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم
القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو
الاصل المراد والا يبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر
اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما
ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع
الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة التقسيم
الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له

اوجزئه

اوجزئه اولازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة
ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء
يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة
واعلم ان مشايخنا رحمهم الله تع لما قسموا الدلالات على هذه
الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم
فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها
لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء
كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر
والنص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما
قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون
ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة
ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم
بالنظم اللفظ وقد قالوا في قوله تع للفقراء المهاجرين سيق
لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى
زوال ملكهم عما خلفوه في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم
من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه اي دلالة القول
عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني

وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع
له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون
ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا
فيكون جزء الموضوع له فيكون دلالته على زوال ملكهم
عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء
الموضوع له ثابتا بالنظم فاما ان اللازم المتاخر ثابت با
لنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولد له
لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد
بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في
حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع
له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم
الخارجي ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة
الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب
الى الاباء الى اخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها
نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي طالق

طلقت

طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد
سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن الى غير هذه
فيكون اي دلالة الكلام عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى
الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الاخر وهو طلاق
هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع و
حرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة
واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما
قيدنا اللوازم بالمتاخر لانهم يسمون دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر
كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر
كالمعلول على العلة فان الاول مطردة دون الثانية اذ لا دلالة
للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت
للعلة مثبت للمعلول بتبعها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة
التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال المعلول ثابت
بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة
بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود

العبارة والاشارة والاقتضاء اما حد دلالة النص فهو قوله
وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى
تسمى دلالة النص نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة
الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف
لاجله ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعنى ان كان عين الموضوع
له او جزئه او لازما له غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام
له واشارة ان لم يسق وان كان لازما متقدما فاقتضاء
وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص
وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف
اللغة لانه ليس ان لم يفهمه احد او يفهمه البعض دون البعض
فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت
بالنسبة لكل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس
فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه
الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع

ولم يبق

يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يهتد فيه
بد فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين كقوله تعالى
للفقراء المهاجرين سيق الكلام لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه
اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد
وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان الاب ولاية تملك
ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد و
اختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن
لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد
اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر
الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق
امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع
ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق
وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر
الارث لانه العلة على الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية
المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان

الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي رح لا يجوز
الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله
مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجه وهي
كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل
في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسرة الثوب فوجب ان يصير
العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على
ان الاباحة في الطعام يتم بها المقصود اي سلمنا ان الكسوة با
لكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهو ان ياكلوا على
ملك المبيح يتادى بها المقصود دون اعارة الثوب وهو ان
يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتادى بها المقصود فان للمبيح ولاية
الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد
الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله
تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم
منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام
لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة
دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة وهو الجناية

على الصوم

على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل و
الشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في
الوقاع موجب الكفارة هو كونه جناية على الصوم فان الامساك
عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بالاولى لان الصبر عنهما
اشد والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب
الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي
يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود
في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا
اما في الحرمة فلان الحرمة في اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء
فلان تضييع الماء على الوجه الذي لا يخلو منه الولد وفي الشهوة مثل
لكنا الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا
هالك حكما وفيه افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت
التفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اي
ما قال في تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل
والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح
بالحرمة غير مانع من وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه
المعاني على المعاني لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص

بالمثقل عندهما بدلالة قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب
القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حالا عن الضمير في
يفهم للجزاء الكامل عند انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء وهو الانتهاك
افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه
قطع الحرمة بما لا يحل ومن تاج المصادر حرمت كسى تشكستن
الضرب خبر ان لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة جرح النبله
ظاهرا او باطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها
الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد
واليمين الغموس بدلالة نص قد ورد في الخطاء والمعقودة
اوجب الشافعي الكفارة في قتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء و
هو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب
الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقوده وهو قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته لانه لما اوجب القتل
الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه فاذا وجبت
في المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة في
الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب

فلهذا

فلهذا يؤدي بالصوم وفيها معنى العقوبة فاجزاء يزجره عن
ارتكاب المحظورات فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فا
ما العمد والغموس فكبيرة محضة وهو لا يلائم العبادة وهي
تمحو الصغاير لا الكبائر وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
فان قيل ان لا يجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على
قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل با
لمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء
اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه ليس بالة القتل وهي اي
الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب فيه شبهة السبب والسبب القتل
الخطاء فان قيل فينبغي ان يجب فيما اذا قتل مسلم مستامنا عمدا فا
لشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستامن فيه
شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن كان حربيا فظنه
محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا بالسيف واذا
كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل
يجب الكفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت
في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس

فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة
في الفعل فاوجب الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل
ايضا من وجه بمعنى لشبهة الخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل
لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبر الشبهة
فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبر الشبهة حتى
لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء
الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل
المستامن اما القتل بالمثقل فانه شبه الخطاء فيه من حيث الفعل فا
عتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى
وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه
وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة
مما يثبت الكفارة ويسقط القصاص من وجه جزاء المحل ومن
وجه جزاء الفعل اما الاول فقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه
حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع
ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود و
الكفارات انما هي اجزية الافعال واما وجوب القصاص على
الجماعة بالواحد يدل على جزاء الفعل والثابت بدلالة النص

كالثابت

كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس
لان المعنى بالقياس فالا مدرك عقلا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت
بهما ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اى ما يندرئ با
لشبهات كالحدود والقصاص قال النبي عليه السلام ادرؤا
الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن
كلاما في انها ثابتة بدلالة النص او بالقياس فعليك بالتامل فيها
واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة
صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت جميع
شروطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان
والشروط الضرورية ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط
في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف هذا تفريع بما مر انه لا يثبت
شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني
الشبهة عن العوض وهو شرط فيها كما يستغني البيع ثمة عن القبول
وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله
اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض
اي في الهبة ولا عموم في المقتضي اي ان كان المعنى المقتضى معنى

تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر
بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما
ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل نقدر اكلا وهو
مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها
دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا او نية
التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة
هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فانه
كالنكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان
قيل انه لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما
يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد
منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد
منه فرد من الافراد الاكل فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء
لا لان صيغة اللفظ يدل بجميع الافراد اي بطريق المنطوق فان
قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوي في بيت واحد فتصح نيته و
البيت ثابت اقتضاء انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة
وهي ان يكون في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة
الكاملة

الكاملة هي التي يسكنا في بيت واحد فنية البيت الواحد لكن لا يكون من
باب عموم المقتضي بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي
الجنس وسياتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم و
التاخير هكذا فنوى العامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لانه معناه
افعلي فعل الطلاق فثبوت الطلاق في المستقبل بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما ياتي فان قيل ثبوت البينونة
في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث قلنا نعم
لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا
اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يعتبر اثباته
المنطوق محل بخلاف المقتضي نحو واسئل القرية اي اهل القرية فاثبات
الاهل بتغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل
فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله
ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا لا يصح منه الثلث في انت طالق
وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق

لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن التكلم بهذا اللفظ و
انما ذكر امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي ثبت من المتكلم
بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم
هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ
فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا
عنه جوابات احدها انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان
الشرع اسقط معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في
جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية فقد اختار للانشاء الفاظا تدل على
ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا
قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال
فيثبت للشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون
الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق
ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما
تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية الثلث
المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على
الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة يدل على التطليق الذي هو صفة
الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لان نية

الثلث

الثلث لانه نية الثلث غير متعددة في ذاته وانما تتعدد في التطليق
حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمها الذي هو صفة المرأة
فلا يصح فيه نية الثلث فاما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث
ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب
الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق
واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث
ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني ان الطلاق
الذي هو صفة المرأة لا يصح نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا
شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول
اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا
لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا
وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك
التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هنا الاشكال
اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث
بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة
للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان هنا الملفوظ لكنه
اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي

والاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل
على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارية على ما ياتي في الفصل
الذي يذكر فيه ان المراد الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق
اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري
اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله
فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق
وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء او شرعي
لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت
البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه
نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه
انا سلمنا البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث
هي البينونة مشترك بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة
وهي التي لا يمكن رفعها وهو الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد
المحتملين صحيح في المقتضي وكذلك احد النوعين لانه لابد وان يثبت احدهما
ولا يمكن اجتماعهما معا فلابد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد
معين فيه اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضي
ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة

وهو

وهو الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلابد ان يصح
نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلث تطليقات في
انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد
فقط ولا يمكن ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه
فان الطلاق لا يمكن رفعها اصلا قوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي
هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي ولا
يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في
في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يجبر قسما خامسا بعد
العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربع المذكورة
فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ
اما حقيقة واما تقديرا كل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم
الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ
المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة
في الاربع دلالة اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض الناس
يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه
على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرط اي شرط مفهوم المخالفة

عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من
المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساوات
المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص او ضرورة
في المنطوق او بقياس عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو و
ربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة
لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة
فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي
الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال وحادثة كما اذا سئل
عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال النبي عليه السلام بناء على
السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في
الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا ثبت شرائط مفهوم

المخالفة

المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه
المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم
يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان
الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني
عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا
لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود
ونحوهما اي وان دل على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر في قوله محمد
رسول الله اذ يلزم ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع
العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال
على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس
هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي
عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان
الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان
يقال لما قلت ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل
في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب

عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل
الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء
الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي
من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتداء
ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اي هو الراجع الى تخصيص
الشيء وقوله عما عداه لذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات
فيلزم عنده عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات للعوض
فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا و
لهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران
الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا
يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم
منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك
الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لكان الحكم فيما عداه الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم با
لموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم المرجحات

الاخر

الاخر كالخروج مخرج العادة ولان مثل هذا الكلام يدل على علية
هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا
لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر في ما ذكر اعلم ان القائلين
بمفهوم المخالفة ذكروا اشتراط ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن سؤالا او حادثة او علم المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة
في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم
ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فنا قول ان موجبات التخصيص لا تنحصر
في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فانه شيئا
من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه
لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة
وانما وصف تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف
وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد با
لوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير
متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم ونحو المدح او الذم فان موجبات

التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو
امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة
في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم
عما عداه فنقول وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض
ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في
الارض مع انه لم يوجد شي من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات
التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان
كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذه المثال الوصف الانسان
بل الطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على
انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام واحدة
فائدة تعجز عن ادراكها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا
من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا لانه
درجاته اي الوصف اذ يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت
بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول

ايضا

ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدمها لعلة فيكون
عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا الا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان
عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات
الخلاف انه ان كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما
عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فان الا يلزم
ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف
الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في
قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة
في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
نظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح
الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة
فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم
فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه
وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا اذا ادعى ولادة
ثلث في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين
لان هذا ليس لتخصيصه بل هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان

كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما
عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان
اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا
بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط
لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون
مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجمع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت
نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة
الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما هنا فلا فان دعوة الاكبر في
مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكونان الاخيران
ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج الى ثبوت نسبهما الى
الدعوة ولا يلزم انه ان قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا
انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما
بناء على ان التخصيص دال على قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم
من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فهذا
على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دبل على قود و
لا يلزمه لما ذكر ما لا حاجة اليها لانه اثبت شبهة وبها ترد ويحتمل لانفي

الشبهة

الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا نفي كونه شبهة في نفي
الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة
وقال ابو حنيفة هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في
غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هنا اى ذكر المكان
المذكورة يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن
احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي
وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما في سائر الارض
فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر
الارض احترازا عن المجازفة ومنها التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه
عند الشافعي عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم
لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على عدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم
حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا
من ثمرة الخلاف ثم يظهر هنا ايضا ان الشرط يقال لامر خارج يتوقف
عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه
الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى
الثاني اى ينتفي المشروط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة
فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء

ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى الحكم شرعي بل لا شك
ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون
عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه
دال لا دلالة لانتفائه على عدم انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان
يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول
يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم
القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم
جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا
ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اي هذا الخلاف
مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم
على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه
اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في الاعدام اي عدم
الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء

والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره
فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط و
هو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ
مجردا عن الشرط وهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على
جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر
المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده
لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان
المشروط بدون الشرط يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق
قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار
انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في
منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على
ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب
بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او
العتاق بالملك والملك غير موجود فلم يوجد عند وجود السبب
فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود

السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول
اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا فيجوز
التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل
فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند
الشرط وهو الحنث لان المالية يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف
البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشرى ووجوب الاداء بالمطالبة
فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب
بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء
واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر ثابت ان العبادة
البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا
الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود
الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط
مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة
انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل يصير سببا عند وجود

الشرط

الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر
فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا
اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان الملك متحقق عند وجود الشرط السبب قطعا ولا يجوز تعجيل
النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب
انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل شرط لها والحنث
سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المالي غير مقصود في حقوق
الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي
على مذهبنا بين الشرط والاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على
الحكم اما الاجل فظ فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط
فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على
الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق
فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا
فشرط الخيار شرع مع المنافي فانه كان داخلا على السبب يكون داخلا على
السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما

فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق
في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب
فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الثاني** في افادة الحكم الشرعي
اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد
له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر
عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار
الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء
لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا وانما
عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به اذا لم يوجد في الاخبار يلزم
كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فان
اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا
واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول
القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة
فيدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول
عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب واحتجوا على الاصل
وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد

اى فعله

اى فعله وعلى الفرع وهو فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه
السلام صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس بحقيقة في الفعل لان الاشتراك
خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي
يصح لغة وعرفا ان يقال انه ما امرنا ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي
هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا
الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز
لان الفعل تجب به قوله لان الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل و
الامر سلمنا انه حقيقة فيه اي في الفعل لكن الدليل يدل على ان القول
للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على
ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره يريد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على
الفعل وسياتي واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير
في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا
الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد
اكثر من معنى واحد على انا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد
بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد
المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل

على ان الفعل للايجاب واللفظ تمام في المقصود اي الامر القولي تمام في
المقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله
عليه السلام استفيد من قوله علم انه انكر الايجاب على الاصحاب صوم
الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن شريح
حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهو ستة عشر ا الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج
التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد كقوله تعالى
فاستشهدوا ه الاباحة نحو كلوا و التهديد نحو اعملوا ما
شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها
بسلام ط التعجيز نحو فأتوا بسورة ي التسخير نحو كونوا قردة
يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الحكيم الكريم يب التوبة
نحو اصبروا او لا تصبروا يج الدعاء نحو اللهم اغفر لي يد التمني
نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي يه الاحتقار نحو القوا ما
انتم ملقون يو التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف
هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان مختلفة وهي التحريم كقوله
تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير ولا تمدن عينيك

وبيان

وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو ولا تسئلوا عن اشياء
والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل
واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في
معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير
موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بداهة
وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو
اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول
وخلو مكانه شخص اخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق
الاشياء ويمكن ان يراد بها حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال
قريب او بعيد من نسخ او خصوص واشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه
الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني
الموضوع لها وايضا لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ
الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى و
الندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة
الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لخوف لقبح التحذير فيكون

٩٥

المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا
مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد
من قوله فقضيهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع
ذلك ولا يراد القضا الذي يذكر في جنب القدر حين يقال القضاء و
القدر بعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا
الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه و
الاول لا يليق لان الله تعالى انما قضى بامر والاصل عدم تقدير الباء وايضا
يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلق لا يوجب نفي
الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو
المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب
الامام ابو منصور الماتريدي الى ان هذا مجاز والمراد التمثيل لا حقيقة
القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى
الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد
الكلام

الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون
الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظ واما على الاول
فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا
الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود
من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي
اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر اي الله تعالى
لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر
من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل
اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فيثبت ان كل
امر امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الآن بهذا اي كون
الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب
لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري
وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من
يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر
اي بمثل صيغة افعل
لما قلنا وقيل للندب كما في ابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
من الله تعالى
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي
الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد
انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة
مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب
فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل
على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب
يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر

فانه امر

كون الوجود مرادا من كل امر لله
عند الشيخ
اي غير الآيات المذكورة الدالة على وجوب الامر

الامر للوجوب لا يجب
بالحظر وهو خلاف الاباحة صح
ومنه قولهم الضرورات تبيح المحظورات

اي وكذا الامر للوجوب بعد
الحظر بعدا او كان مطلقا اي
اذا لم يكن قرينة دالة على الوجوب
والندب والاباحة ٢٢٢

فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسألة اختلاف فعند الكرخي والجصاص مجاز
فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويله
ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما
اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا متغاير واما في
اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء
كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن
يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء
فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تفسير الغير في علم الكلام
فحاصل الخلاف في هذه المسألة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
اهو بطريق اطلاق اسم الكل ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي
كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى
الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل
مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل
على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا
جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز
الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر
للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل
الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء
وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء وهالا

لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة
الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري
هذا اذا استعمل واريد الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون
مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرناه هو ان دلالة الامر على الاباحة
بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون
اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر
واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على
مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون
مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر
الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ
يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب
كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب
فانه لم يبق القطع مباحا ولا مستحبا **فصل** الامر المطلق عند البعض
يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج سأل اقرع بن
حابس في الحج ألعامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار
قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا غير
ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض
علمائنا

ذكره

وليس بمجاز ... او الناطق فقط

قال الشافعي

لدلوك الشمس

لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقيموا الصلوة قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا رحمهم الله لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عنهم في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند

للنفل الذي عرف كونه

عامة

97

وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب لم يكن غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا لايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر اي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان الآخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هدرا اي عارض شرف الوقت

بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو
من شوال الى رمضان آخر عاد الى الكامل موجب لصوم مقصود
اى صوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت
احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا
وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا
هو مراد فخر الاسلام رح بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة
ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت
احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف
الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط
شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب
رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت
بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة و
اوجب نقصانا فالزيادة هى فضيلة صوم رمضان على صيام
سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى
رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت
قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى
ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت
انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا
فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق

ثابت بحديث ٢٣٣

الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود وكذلك
ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها
بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول
الامام فخر الاسلام رح وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغير ما فسرت
لكن لا يخفى على ذوى الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذى استدل
على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم
الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة
او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفرد او شبيه
بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى
ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى
المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخوله مصره
ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد فرغ امامه يبنى ركعتين
باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر
وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر
فى الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة
والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار
فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى
اقتدى بمسافر فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة
فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد
هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر

ثابت بالحديث

مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق
فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه
الحدث ولم يبق مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ
الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة
لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه
فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرا اللاحق
ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقراء
ولا يسجد للسهو اى اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام
لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد
فيما سبق فيقراء ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول
كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب
النفقة للحج مما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة
ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم
تضرعا وخفية فانها قربة مخصوصة بزمان ولا يقضى تعديل الاركان — فان كونها
لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق
الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا يقضى لان ابطال الاصل الخ
اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة
قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة
لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة
للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغى
ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة

قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها
هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية
قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيا
بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية
واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيا
بالمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية
لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة
تطيبا للطعام وتحقيقا للضيافة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون
وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص
وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة الاصالة — عين تصدق
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله
واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه
اى كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات
العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون
شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه — الصواب على هذا الوجه كما هو نسخة فخر الاسلام رح
فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم
لا عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان
ينبغى ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين
لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا
في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد
المغصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حلالا او رهنا

حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما
هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به
صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عنده والاداء الذى يشبه القضاء
كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة
عبدا لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق
حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه
ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج اليها اداء
فلا يملك منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها
اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك
يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله عم دخل على بريرة
فاتت بريرة بتمر والقدر كانت تغلى باللحم فقال عم الا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عم
هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل
العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل
والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث
الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير
اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس بعينه اما اذا تعلق
حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل
هذا المجموع ومرادنا بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار
لان العين الذى تعلق به حكم شرعى هذا المجموع فلا يعتق قبل
تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل
تسليمه اليها وان كان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها
فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعنده

يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى المالك واباح اكله فاكله جاهلا بانه طعامه

وعند الشافعى لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما
يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة
وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة
للديانة لغو وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل ولا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى المعنى فكان
القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع
ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع
لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل
موجبه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع
وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر
الحاصل بالقطع فى محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث
المعنى اى هذا الذى ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحدا فيتحد
موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة فجزاء الفعل لا
لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء
الفعل وهو القصاص وانما يدخل فى جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء
فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر وهذا
لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله
ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص بتلك الضربات
اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق
العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله
وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول

فيكون القطع السارى مع القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى الا القتل

كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند ا ضمان المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية مخير
بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي
القصاص منة على القاتل بان يسلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه
بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة
في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها فلا تضمن
المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز
بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها اي اذا لم تكن
المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا بانه اقيم العين
مقامها فان قيل هي اي العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال
متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز
الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز
اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد
النكاح مالا متقوما فتكون في نفسها كذلك اي لما كان المنافع في العقد
متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود
العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر
على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان
منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة
حال الدخول في العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها
بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها
في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها
متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله ان ما ليس
بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى بخلاف

101

بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشتمل معنيين
احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني
انه لا يقاس كون المنافع متقابلا بالمال في الغصب على كونها متقابلا بالمال
في العقد فهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل
على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا وهو الرضى دليل
على بطلان القياس بالمعنى الثاني فانه له اثر في ايجاب المال متقابلا بغير المال
ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا
تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة
شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة
لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا
قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القتيل شيئا
الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء
كالقيمة اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل
مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد
فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث
الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايهما
ادى يجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف
على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء وما يشبه الاداء **فصل**
لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات
مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر
التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام
المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني
الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها

الا خواص عباده وما انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز
درك الادراك قدرما وقفت لا ايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع
ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم
عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان
بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري
لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على امرين احدهما
انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها
عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع
بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد ويعاقبه على ما
ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى
عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد
كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري
ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما
نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او للكراهة وعند المعتزلة ما يحمد
على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم
على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله
ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسير
للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير
الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح
ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله

ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه
فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت
ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اوردتهما على مذهبه دليلين لاثبات
الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم
قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه
ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع
كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا اخر لابد من جوهر يتقوم
العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات
الفعل او لوصف له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عنى معنى اخر فلا بد
من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه
ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف
يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح
باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه
او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن
من الترك لا يكون باختيار اذ لو كان [illegible] في ذلك الاختيار انه باختياره
او لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله
ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا
وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وقوع الفعل
عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب

مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى
يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب لم يمكن عدمه لكن عدمه يوجب
رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا
وجب عند حصول المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره
لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى اضطرار
والتسلسل بط فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن
والقبح اتفاقا فاعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل
يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته
منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى
ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به
المعنى الحاصل فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة
الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى
الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني
موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج
اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى
فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو مح ولانه
يلزم انه اذا وقع فعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية
وهذا يدل بداهة الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر
على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج
المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف حصوله على موجد والا
يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه حصوله يمتنع
حصوله والا امكن حصوله وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح وهنا
وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه
والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب حصوله عندها والا امكن عدمه
ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف
عليه وان لم يتوقف على شيء آخر فحصوله مع الجملة تارة وعدمه اخرى
رجحان من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نسلم انه مح بل الرجحان بلا مرجح بمعنى
حصول الممكن من غير ان يوجد شيء آخر مح ولم يلزم هذا المعنى قلت
قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من
فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد في الزمان
الذي وجد ان قط بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه حصوله فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه
لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لحصول كل شيء ممكن من شيء يجب عنه
وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع حصوله وهذه القضية متفق عليها بين
اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب
بالذات فان حصول الشيء يجب على تقدير ايجاب الله اياه ويمتنع على التقدير
ان لا يوجبه واعلم ان ما زعموا ان كل ممكن موجود محفوف بوجوبين
سابق ولاحق بط لانه ان اريد السبق الزماني فمح لانه يلزم وجوب
وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة
الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب
معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج موجودا اليه وكل منهما
اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احدهما في موجود من حيث انه يحتاج
الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا
مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل
ممكن من شيء يجب عنه وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة

مايجب عنه وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور
الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد
الحادث لا تكون تمامها قديما لان القديم ان اوجده في وقت معين اوجبه
يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما
وان اوجده لا في وقت معين لم يحدوثه في وقت معين رجحان
من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور
لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب
فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي
لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودات
واما موجودات مع معدومات وهذا ايضا باطل لان مع القضية بانه
وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد توجد زيد
توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه
الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد
الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة
الموجبة لوجود عمرو وبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا
فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علته
وجوده وبقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن
وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون
لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الموجود
ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود
زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير
جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم

ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن بل شيء يجب ذلك
الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير
لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل
في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا ان قوله
وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ فان الانحصار فيما ذكر
من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور
لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج
فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر
بما لا يندرج فيه الاضافيات بل في المعدوم لا نسلم ح ان زوال كل
معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة
في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك
الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة
من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور
المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب
بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل
الوجوب وح اما ان تجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل وبكون الاضافة
الاضافة عين الاولى واما ان لا تجب والظاهر ان الحق هذا فان
ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين
ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب
فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح الى المخصوص

بلاموجد اذ لا وجود للاتفاع و عُلم ان اثبات تلك الامور
على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول
بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن
نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجه
ويلزم من هذا وجود الممكن بلاموجد وهو مح كما مر في المقدمة
ان سه المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح
من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه
اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المساوي او المرجوح
الاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا الترجيح
الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح
الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح
ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر
بالنسبة الى علة العدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها
ان يرجح الفاعل بها احد المساويين او المرجوح على الآخر
فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان
ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او
المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك وعُلم
ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين
امثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين
فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم
بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا ينتظم باثبات

105

فقال لا ابدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فالقول القضية
التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب
مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما لا يحتاج في وجوده الى غيره
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية
وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد ولما
انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان
في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما
ان يجب بحسب نفس الامر وهذا ابطلان الاعتقاد الذي لا يطابق
لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وذا بط ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان اي بلزم
كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات
فبطل ح ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل
بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولهم ان الرجحان
بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن بلا موجد مح سواء كان الموجد
موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا
قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود
الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء
من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب
تمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا
التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب
من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر
فتمنع ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل

على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما
ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة متوقفة على امر لا موجود
ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او
بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح
احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في
الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا
الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى حاصل
بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين
الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها
موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يترجح
ح على احد المتساويين وتخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات
يلزم من وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين عنا
وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة
الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه
لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا
نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه
كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك
عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر
وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجح
احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد
ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات

106

كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين
وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عم والصديقين
ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة
الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان
على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اى الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان
مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا
لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا
بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة
المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم
من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا
في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة
الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه
الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما
على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد
والاختيار فالقصد مخلوق الله تع بمعنى استناده لا على سبيل
الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله تع خلق
هذا الصرف مخصوصا لان هذا انما في خلق القدرة فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تع واختيار العبد فلهذا قال قلنا
توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا
في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر
تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب.
وجوبا بالغير

فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه
كما لا صنع له في وجوده و في ذاته وان كان بتوسط وجود امر
فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع
العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم
السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود
وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او بقائه
فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة يكون واجبة بالاستناد
الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل
في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود
امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون
الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب تعالى وتقدس اذ ح يخرج من صنع
العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور
لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر
الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى
كسبا وقد قال مشايخنا رح ما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به
فهو كسب مقدورات الله تعالى قسمان الاول يصح انفراد القادر به
مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني
ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة
العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل الغير
ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب
هذا وان كان تغيرا آخر لكن في الحقيقة الجميع تفسير واحد فالخلق

107

فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد
القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور
في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب
لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف فاعله
بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة او معصية حسنة
او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه
لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف
به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب
الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه لا يعلم انه كلما
قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رح
ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون
الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه
وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه في مسئلة
الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن
بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او
اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن
ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم
بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه
بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى
الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم

وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقايص مذمومون
بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد
او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد
في العقل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه
لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا
وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك
لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا استقل العقل بمعرفة
كيفيتهما لكن كل من علم ان الله عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار
قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم
مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية
القبح والشناعة الى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله
انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب
اليم فقد سجل على غوايته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه عاوده
واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا
الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية
فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا
والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا
حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة
له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله
ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل
صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها
وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب
تصديق النبي عم ان توقف على الشرع يلزم صدور وعلم ان

ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي
فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب
على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو بشيء م
من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون
وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب
تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عم فاول الاخبارات
الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عم ان تصديق
الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه
لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول
فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا
ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته
عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان
واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله
ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب
العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره
انه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقطعا
وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب فهي
ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا
هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما
لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان
الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم

عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ثم اثبتنا الحسن والقبح العقليين
وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة ثم اردنا ان نذكر
بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل
عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى
فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى
والحكم بالوجوب يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد ممتنع
فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها
من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن
ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما ترجح على بعضها
حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم وقضاء
معين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من
خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل
عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل
العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض
من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء
منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف
الله عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل بجري عادته انه خلق
بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة
ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب
الموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان
عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما

اي لا قضاء ولا تقدير الله لتأثيره

معين صح

109

لعينه او لشيء اخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل
وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة
تصدق على الصلوة والصوم عبادة مع خصوصية فالعبادة جزء لهما
او لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن
لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن
باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه
لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا
ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء
كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد
واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق
على الوضوء فيثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح
لكن امثلة هذا سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق
الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات
او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة وهو لا يوجد الا
في ضمن جزئياته الموجودة ويحسن في تلك الجزئيات المعلوم وجودها
حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق
بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل
متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا
فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة لا الجهاد فمفهومه القتل والضرب
والنهب مع الكفار وليس لاعلاء كلمة الله تعالى دخل في هذا المفهوم
بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر

كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قاله قد يختلف حسن الفعل وقبحه
باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف
بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك
الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية يتقوم
بالسبب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا
شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان
ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط
كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه
والتصديق هو الاصل والاقرار يلحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى
الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال
انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله
داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم
ان المنقول عن علمائنا رح في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان
هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني
ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق وترك الاقرار
من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا الجهة الركنية في حال الاختيار وان صدق
ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا الجهة التبعية في حال
الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار
واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج لشبه
ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة
البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس
مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط فصارت تعبدا

تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم الحسن لمعنى في نفسه
ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها
من هذا القسم اذ بينتم جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا
محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها
وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين
مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه و
الحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن
الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر به
لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره
الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها لمعنى في
نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول
الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها
لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث
انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك
مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده
ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري
انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن
وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان
الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه
واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع

ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تنافيا لامر واحد كالايمان يحسن لذاته
فلا تنافي بينهما في الحصول ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع ودون
الثاني فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة
مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون منها حسنة
لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر
من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا تقتضي
كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه
صادقا عليه والامر كذلك اذ ليس جزءا من مفهوم شيء
منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا
لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل
بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها
لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه
اذ لنا ان نقول لا نسلم ان الامر بالزكوة وامثالها
امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع
حاجة الفقير ونحوه لا امر كمال سلمه الله

المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد
الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن
لم يؤمر وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون
مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد ما قال ان كل
المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك
اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره
عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن
لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به حتى شرط الاهلية
الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب
على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية ان شاء
الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل
عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه
العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قايم
بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي قايم بنفسه
لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قايما بهذا
المامور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن
لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى
يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة الى النية واما قايم
بالمامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء
حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض
حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى
بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قايما
بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن

[illegible]

عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه
وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما و
هذا المعنى ليس اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل
والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم
غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي
القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء
والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول
لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج
والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة يدل على الحسن لمعنى في نفسه
او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه
ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن
لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان
المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا
بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب ناقص في
كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن
الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي
هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون
في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله
فيكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل
على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به
يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه
وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما حررت

اعمرسا

في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى
الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل
التحصيل فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها
وان لا يكون المشروع الاهي فلا يجوز ظهر غير المعذور
اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى
الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر
لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة
مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا
بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة
فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة
تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكرنا والخلاف هنا في امرين
احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت
الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا
اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما
ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا
فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير
المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي
هو اصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا
حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف
بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع
لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره كايمان ابي جهل وعندنا
ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا

تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره
في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير
التوسط ايضا لان العبد غير قادر لايجاد الفعل بل يوجد بخلق
الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد
قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد
القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته
والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو
القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان
هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل
ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو
محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب
ان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون
مقدورا ومختارا له وعنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد
في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف
بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا
للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط
لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء بل هو ثابت اي نفس الوجوب بالسبب
والاهلية على ما يأتي في فصل الاهلية والقدرة نوعان
ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به
اي من غير حرج غالبا وقيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة

فالحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلاً
من الله تعالى بدنياً كان او مالياً فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة
قاعداً او مومياً معه اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال
بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً فعلى هذا تنتقض بقوله وهي شرط
لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا
للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض
اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف كمسئلة الحلف بمس
السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم
فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان
القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط
وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل
اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب
القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء
فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط
لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب
فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب
لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط
بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء
يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك

لوجوب القضاء

تمام

ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج
وجب بالقدرة الممكنة لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة
الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ و
الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك
النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الكفارة لانه تعين فان قيل
لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه
السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب
شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب قلنا
النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى الكل
والمقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام
لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب
وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه ذا يبطل
اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل
اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة
المشروطة في الكفارة قد تكون كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة
لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة
المقارنة دليل اليسر فليشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط

بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة
على الاعتاق توجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق
لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد
وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط
بقاؤها الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا
فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما تستوي بين
الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي
ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط
الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون
الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء
من النصاب فتعين ان الواجب في هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم
ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا
نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم ان يثبت بيسر
وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت
اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك
المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا
فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته
ان لا يثبت يسر اخر انه الميسر للصواب

فصل

المامور به نوعان هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تأسس
عليه مباني الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضع في
كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها
المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة

مطلق

114

مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور
وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي
لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال
يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت
فاما ان يفضل الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف
بما لا يطاق الا لغرض القضاء لمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت
واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وح اما ان يكون
الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم اخر مشكل في انه يفضل او يساوي اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت
لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر
وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه
اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص
الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة
فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها كل واحد واحد منها
يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير بتغيره
صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان
التقديم عليه فان التقديم على الشرط صحيح كالزكوة قبل الحول تحققه
اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن

مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا
الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى
كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه
الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ
زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت لما بين
ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب
نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها
الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان
هذا اى الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم
على ذلك الشيء هو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول
هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة
عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا
يثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب
اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا
القضاء واجب على المغمى عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء
عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم
لغو وفي الاخرين فلانهما يخاطبان بالصوم في ايام اخر
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون
سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت

لما ذكرنا من عدم الخطاب صح

115

الوقت لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية
منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر
ثم اعلم ان بعض العلماء لا بد ركون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل
وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء
فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن
حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه
انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة
وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة
عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك
مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة
بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع
تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني
باداءها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة
الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا التصور
العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع
هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء
كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل
لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف
صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب
ايقاعه مع انه يحتمل ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين
والبيع مبادلة المال بالمال فلا بد ان يملك البايع مالا على المشتري
تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع
لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان

على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان
الوقت سببا وليس كله اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان سببا
لايخ اما ان تجب الصلوة فى الوقت او بعده فان وجبت فى الوقت
يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل
الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد
الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله
لانه ان وجب فى الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر
الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل
الوجوب على من صار اهلا فى الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح
التقديم عليه فالجزء الذى اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان
كان كاملا يجب كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس
يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه
الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمودى
لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع
فى الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه
قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا
كما وجب لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات باعتبار ان عبدة
الشمس يسجدونها فى هذه الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات
مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهى وعبادة الشمس انما هى
بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك
قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه فى الجزء
الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له

116

92

جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل به بالبناء والبناء
هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة فى الوقت الكامل والفساد
الذى اعترض فى حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعنى من شرع فى الفجر ومدها
الى ان طلعت ينبغى ان لا تفسد كما فى العصر اذا شرع فى الوقت
الكامل ومدها الى ان غربت فان فى الصورتين الشروع فى الوقت
الكامل فالفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل
فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج فى خاطرى
ولم اذكر له جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان فى العصر
لما كان له شغل كل الوقت فلابد ان يؤدى البعض فى الوقت
الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض
الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد واما فى الفجر فان كل
وقته كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت
يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل و
لو لم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء لان العدول عن الكل
فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذى ذكرنا
وهو ان بعض الوقت سبب انما هو فى الاداء اما اذا لم يؤد فى الوقت
ففى حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله
لكن فى الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة
وهى انه يلزم ح التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير متحققة فى القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال
اى لا نقول انه اذا لم يؤد فى الوقت انتقل السببية من اول الوقت
الى اخره فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى يجب القضاء

ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب
للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت اذ هنا توجه
الخطاب حقيقة لانه الان ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا
والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع
وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه
انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من
تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع
الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما
وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التع
التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين
بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان
اي نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه
الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية
فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة
فانه اذا كان الشيء اخر الكلام الموصول فان القبلة علة
للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه
علة وهاهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد
الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة

ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه
غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان
اذا نوى المسافر واجبا اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الخبر
اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء
منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا
فيه قلنا انما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى
وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يات اذ صام
واجبا اخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق
الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر
هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها
فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه صح
كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه
اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب
اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من الاداء
في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله
وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع
عن واجب اخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما
هو اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي وعلى الدليل الثاني هي نخ
وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان
اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان وان الاصح
فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى
واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل

العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط
الرخصة فيه نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض
الذى لا يقدر به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة وقال زفر هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض
والمسافر وهى انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع
فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تع على الفاعل
كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الغرض و
ان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون
جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا اى لصوم
رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعى لما كان
منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تع جبرا فلا بد
من التعيين لئلا يصير جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق
فى المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اى تسليم دليل المعلل
مع بقاء الخلاف على ما يأتى ان شاء الله تع فحاصله انا نسلم
ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق فى المتعين تعيين
فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد
به زيد ولا يضر الخطاء فى الوصف بان نوى النفل او واجبا
آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقى
الاطلاق وهو تعيين وقال اى الشافعى لما وجب التعيين
وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت
فى البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى اى لعدم تجزى
الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم
شاع وفسد الكل فالنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح

والله [illegible]

[illegible]

لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض
اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم
اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع
القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه
الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد
الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب
فالشافعى يقول اذا اعترض النية فى النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر
بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الشرعية شرعا
كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا
كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى
انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما فى صوم القضاء
فاذا لم تستند الى البعض بلا نية صحت بانا لا نقول ان النية
المعترضة يثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول
ان النية فى الزمان المتقدم صحيحة تقديرا فان الاصل هو مقارنته
العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل
تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر
حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال ويكون
تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة فى اول النهار فيكفيها
النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا
عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية
بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف فان وجد
النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول

قوله والطاعة قاصرة فى اول النهار [illegible] الاكل والشرب فيه خارج [illegible] الطاعة من [illegible]

والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان
لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول على انا
نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات
اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح انشاء الله تعالى
اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي
لم توجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه يرجح على العكس بوصف
العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض
فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض
الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض
الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي
لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف
العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه
المنافي كالاتصال حكما وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم
الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم
حسب الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك
ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة
الوقت الذي لا ادرك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان
افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى
عن ابي حنيفة اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم
المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله
ولان صيانة الوقت متعذرة والدليل الثاني يشعر بان الصوم
المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة لازمة فعلى هذا
واحفظه

هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسد ومن حكمه اي ومن حكم
هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر
بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه
فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية
وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي ومن جنس صوم
رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل
لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو
النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر
بعينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت
معين للمنذور بعينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي لا واجبا آخر
لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار
لا سبب كالكفارات والنذر المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن
الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت
اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين
فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية
التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعين
الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في
اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض
في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج
فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار
لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر حتى ان اتى به
بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا

واحدا فتشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رح
هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا
وعند عامة مشايخنا رح ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا
فمسئلة الحج مسئلة مبتداة فقال محمد رحمه الله تعالى كان الاتيان
به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما وجب عليه
لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة
حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فالفوت
الايام كلها فان قيل لما تعين الاول ينبغي ان لا يشرع فيه
النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت فظهر ذلك
في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما
كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما
عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط
اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما
لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير
والاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل
واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر
بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيل ونحوه
فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت
وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رح يقع عن الفرض
اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه

من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت
نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية
كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة
بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله
كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره
بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة فصل
هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير
مذكور في اصول فخر الاسلام رح ولما كان مهما نقلته من اصول
شمس الائمة ذكر الامام السرخسي رح لا خلاف في ان الكفار
يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق
المؤاخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية علم
ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات
فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تع
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اما في وجوب الاداء في الدنيا مختلف فيه كما في المتن وهو قوله
اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رح
لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا
ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان
العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء
فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان
كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا
تعلقوا بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى

الا الله صح

شهادة ان لا اله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس
صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير
الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق
بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظ واما عندنا فلعدم
الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر
ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره
ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد
فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رح ان علماءنا لم ينصوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا
وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رح فاستدل البعض بان المرتد
اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي فدل على ان
المرتد غير مخاطب بالصلوات عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها
والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت
باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة
وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت
وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض
فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم
مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها
غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده
والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما
سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط

فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون
مخاطبا لكن سقط عنه لقوله ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال
الثاني بقوله ولان المؤدي انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا احبط
العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع
المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا
مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط
ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح
على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه
فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادة **فصل**
والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات
ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي
فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير
المحل صح — محل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع
بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه بسبب الوجود الشرعي فيقتضي
القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا
فكالاول والا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رح هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي

للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقاً اعلم ان النهي يقتضي القبح
وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى الشيء عن ص
لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي
القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحاً لا غيره فقبح
عين المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه او ببعض اجزائه فالقبيح
ببعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون
قبيحاً لعينه لا يعدل عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره
فح يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفاً فحكمه حكم القبيح
لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه
وهذا حرام لغيره وان كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان
للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب
اتفاقاً وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول
اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره لقبح غيره ٤
وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه بط اتفاقاً و
انما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق
عندنا وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات وهو يقول
لا صحة لها اي للشرعيات شرعاً الا وان تكون مشروعة مع نهي ولا تكون مشروعة ص
الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان
النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين
الشافعي في امرين اولها ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلاً
يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلاً وعندنا

وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما اذا وجد القرينة على ان
النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه بط عند الشافعي رح
وعندنا يكون صحيحاً باصله لا بوصفه ونسميه فاسداً وهذا الخلاف مبني
على الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكو ران
في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلاً
قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكناً فيثاب بالامتناع عنه
ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا
على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان
المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكناً بالمعنى
الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي
او اللغوي والثاني بط لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي
نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه
فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا
امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو
قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هو المقول مع المعنى
الشرعي وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول
يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها
في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلاً
لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا
القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة
في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحاً لعينه كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب
امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه

لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا
اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له
الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا
ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه
فكيف يصح النهي عنه قلنا ان الشارع قد وضع اللفظ لانشاء
البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل
يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى
الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له
فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية
هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت
به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له
وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان
النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا
مقبول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل
النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا
قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى
الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو
النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يكون
مشروعا شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعينا
وهو القبح لغيره والبعض شملوا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات
اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة علم ان ابا الحسين البصري
اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات
فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل والله اعلم

على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي فهي صحيحة لكن على صفة
الكراهة لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا
كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه
يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله
على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا
الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما
وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون
مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض
ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض
او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون
حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا
الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يكون
الكل فعلم من هذا ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد
اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه
حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني
فقد ذكرنا ان الامر المطلق تقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى
بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به
المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المامور به
امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى
به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال
وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون
نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف

تقتضيا والامر والنهي كما ان
مترددة بين المطلق والتقييد كما ان
القبيح

اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به
لذاته منهيا عنه بعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل
وهو ان المشروعات تقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان
النهى للقبح لغيره وعندنا تقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على
ان النهى للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا
وان دل على ان النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له
يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة
بتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا يرجح
العارضي على الاصلي وعنده والفاسد سواء هذا هو الخلاف
الآخر وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان
الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله
الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا
دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء
اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم
يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما
عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا
وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى
منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما
اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء

124

الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة ههنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون
المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا
والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله
لا بوصفه الذى نسميه فاسدا لكن صح النذر به اى مع ان
صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية
غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله
فاما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر
ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية
واما الصلوة فى الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد فى الوقت
وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل
لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب
يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما فى الفجر
وقضاء الصلوات فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما فى اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار
يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاور لا التعلق الوصفية فلا يوجب
الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده
يوجب فساد الصوم وهذا انما يظهر اثره فى النفل حتى لو شرع
فى الصلوة فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب
عليه قضاؤها اما ان شرع فى الصوم فى الايام المنهية لا يجب اتمام
بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان محاذرا

10

يقتضي كراهيته عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير
ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب
ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا
مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت ههنا مثالين
احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي
لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق
بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين
فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون
قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم
فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع
ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون
وهو في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع
المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما
لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي
عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ
لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل
منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة
بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه
الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء
اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور
ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالار

كالاركان للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف
فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو
الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة
الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد
الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة
الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الات الصناعة كالقدوم
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما
صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي
الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس
اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق
لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد
بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون او سافر للحج فقطع
الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد
القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا
جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة فلما كان
مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض
لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزائد
والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد
لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما
البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر

فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولكن
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام
المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة
الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما لزم من المصلي
فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة
ملازمة اتفاقية بخلاف البيوع الفاسدة فانها اوجبت
تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع
بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله لا نكاح الا بشهود اي لا يكون باطلا
لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان
باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله
وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي
قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك
والحل تابع فيه لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا ه
كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان
نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح
عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون
باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا الحل بدليل مشروعيته
في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا
انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات

الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا
فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار
والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد
على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات
لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا و
الظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم
ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار
لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا
يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي
عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق
قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد
حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا
كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك
بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى
منه الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريره ان الزنا
بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد
يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة
الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى
ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء
فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي مقام الولد في ايجاب حرمتهن
كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخص وسبب الولد
هو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا
بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في علمه صفة الاصل

وتقريره ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل
قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما شرعيا هو
مطلوب عنه بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والنفي في المنهي عنه
افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه لا ما كان

والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اى لما جعل الوطئ موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر
فى الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل
خلفا عن لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الماء ه
الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطئ وهو الحرمة
بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع
البدل والمبدل فى ملك شخص واحد هذا جواب عما قال
لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا
مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان
صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه و
لم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك
شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو
ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص
واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله
والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل فى ملك
الغاصب لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه
اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان فى ملكه لكن لا يدخل فى
ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية
ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو فى مقابلة ملك اليد
فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال
المذكور ثم اجاب استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهى عن صه

نهى لعصمة اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم او هى ثابتة ما دام
محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا اما فى حق الآخرة
فلا حتى يكون اثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله
وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل **فصل**
اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم فى الضد ام لا والصحيح
انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود
بالنهى يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهى كونه سنة
مؤكدة يعنى اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود
بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها
واذا نهى عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهى ففعل
الضد يكون واجبا وان لم يكن فوتا ففعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب
احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر
لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون
هذا القدر مقتضى الامر والنهى فاذا لم تفت المقصود نقول يفوت ٤
بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهى فان مشابهة
المنهى عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو فى معنى
النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة التزوج
وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير
مقصود فيجرى التداخل فى العدة بخلاف الصوم فان الكف
ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام فى الصلوة اذا قعد ثم قام
لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار

والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رح لانه
لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد
لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان
فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما
ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع
يكون سهلة انه المسهل لكل عسير **الركن الثاني**
في السنة وهي تطلق على قول الرسول وفعله والحديث
مختص بقوله والاقسام ذكرت في الكتاب كالخاص والعام (التي صح)
والمشترك الى اخرها والامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل
بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عم فنبحث في امور
في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر في كيفية السماع
والضبط والتبليغ والطعن **فصل** في الاتصال الخبر لا يخلو
من ان يكون رواته في عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن (كل صح)
تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير
كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول
متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد
اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق
على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل
عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم يطمئن به النفس ويظنه
يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى
قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن
المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر
المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في

في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم تنزهوا عن وصمة
الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث
يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تعالى
وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب
العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند
بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم
فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عم
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد
الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا يوجب الا الاعتقاد
وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح
الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نم انه لا عمل الا عن علم
قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام
الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما
ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة
بل يكون كل الاعتقادات كذلك **فصل** الراوي اما معروف
(واما ح) بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او بحديثين والمعروف (حديثين ع)
اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري
وعايشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس
او خالفه وحكي عن مالك رحه ان القياس مقدم ورد بانه (عليه صح)

يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة
وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون
في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة
خالف قياسا وص والنبي رض فان وافق القياس قبل وكذا ان وافق قياسا
اخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو
المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى
كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب
شيء من معانيه فيدخله شبهة زايدة تخلو عنها القياس
وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة
فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع
اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا
الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان
العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع
واما المجهول فان روي عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث
صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد
النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل
البعض ورده البعض مع نقل الثقات عنه يعمل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن
مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه السلام طابمهر مثل
نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رض وقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة
العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه فهذا

فهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن
من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف القياس
عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت
قيس لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده
عمر وغيره من الصحابة رض وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان
ثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رض في القياس
مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد
بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى
مادامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز
العمل به في زمان الجاحظ رح اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين
انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب فالقرن
الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع التابعين
اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده
القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا لاختلاف العهد

فصل

في شرايط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام
اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل
خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم
معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء

وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا
حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر
من الكلام ويخفى على المتكلم بجومه ليعيده وهو يزدري نفسه
فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع هنا لا
في القران لان المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة
بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت
كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة
بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا
للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة
فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة
واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام
فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل
على داعي الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته
واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير
اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك
القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام
تعصبا فيرد قوله في امور وهو التصديق والاقرار وهو نوعان
ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال
بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب
ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه

اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين
قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان يساله
عن صفات الله تعالى او يساله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا
بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون
صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله التي يجب ان يعرفها
المؤمنون ويساله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف
المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد بقوله تعالى والله اعلم
فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان
اعمى او عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية
كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى
ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار
بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه اي الناقل لا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه
بالتزام الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير
اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه
ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير
تبعه لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا
كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا
ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت
هذا الحكم بالسعة على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا قبل
من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة

ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود
في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه
مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام
حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة
لا تقبل شهاداتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء
على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة عليه السلام قبول الحديث
عن الاعمى والمراة كعايشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة و
سلمان **فصل في الانقطاع** اي انقطاع الحديث عن الرسول ع م
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم
الاسناد وهو ان يقول الراوي قال عليه السلام من غير
ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن
فلان عن رسول الله والمرسل منقطع عن رسول الله من حيث
الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث
الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل
فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى الا
ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب
قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها
تصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح
ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة
ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله ع م
وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من
لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى

اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا
لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله ولا باس بالجهالة لان المرسل
اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه
لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمع من الثقة
ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي
الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن
وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان
في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة
بنت قيس قوله تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله
فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى
فقط واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة
ابن مسعود رض وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث
القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب ايضا بهذا المعنى
وهكذا الامثلة التي تاتي واستشهدوا شهيدين الآية
وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين وحيث الى ما
ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد
مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت
اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب
حضورهما مع ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور
مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين
بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى
فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب

فظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا يسع ذلك بهذا
ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد
واليمين قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله
التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن
يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم لان الرطب لا يخلو
من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه
بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة
لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها
ورديها سواء و اما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر
بالتسمية فانه لو كان لخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل
فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة
فيه قلت امثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ
عن النبي عم او على ترك الصحابة رض التبليغ الواجب عليهم
فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل
على عدم التهمة او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه
لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا و اما باعراض
الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا
ولم يرجعوا اليه و اما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع
بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين احدهما
ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون

ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه
اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا
في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة
فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في التقسيم الثاني من الانقطاع الباطن
وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد
لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم
تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه
فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس
بحديث الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض
دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه لان الادلة الشرعية لا تناقض
بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني
فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي
فحيث عدم البعض لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في القدر الاول
كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور
والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل
والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل
اي المجازف الذي لا يبالي في السهو والخطاء والتزوير وصاحب
الهوى لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط
الشرائط المذكورة

فصل في محل الخبر

اي الحادثة التي
ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات
او العقوبات والاول تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا

اى يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اى اذا اخبر الواحد
ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا
بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اى
الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة
العدول بخلاف امر الحديث ففى كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج
فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء
الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث
فلا اعتبار بحديثهم اصلا واما اخبار الصبى والمعتوه والكافر
فلا يقبل فيها اصلا اى لا يقبل فى الديانات كالاخبار عن طهارة
الماء ونجاسته اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحرى بخلاف
اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحرى والثانى اى العقوبات
كذلك عند ابى يوسف اى يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة
لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل فى الحدود كالبينات
ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص
فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشى
عن دليل كحرمة الضرب من قوله فلا تقل لهما اف والثابت
بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة
فى الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اى
كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر واحد فيكون

فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما ثبت
العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها
بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد
فيثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط واما ثبوتها بخبر يكون
فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ
الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبى والعبد و
العدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد فى كل موضع لا يمكن
عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية صيانة لحقوق
العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا
القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام
كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا وما اشبه ذلك
كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون
العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والكافر لانه لا الزام
وللضرورة اللازمة هنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه
الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما
للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق
فى هذا الفصل فى الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم
تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة
فى قبول خبر غير العدل فى الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا
ان الضرورة فيه غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فان ما

فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمه مطلقا
بل مع انضمام التحرى وقبلنا هنا مطلقا وما فيه الزام من
وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه
يبطل عمله فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف فى حقه وحجر الماذون وفسخ الشركة كما ذكرنا
فى عزل الوكيل وانكاح الولى البكر البالغة فانه من حيث
انه لا يمكن لها التزوج فى المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح
الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام
فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل
وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
ساير الشرايط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولى
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل
عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة ونحوها
فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وايضا قلما يتطرق
الكذب فى الوكالة والرسالة بان يقول كذبا وكلنى فلان
او ارسلنى اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة
من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة
ظهور الكذب ولزوم الضرر فى الاولين اشد وقوله
رعاية للشبهين اى لشبه الالزام وعدم الالزام **فصل**
فى كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة
فى الباب وهو اما بان يقرا المحدث عليك او بان تقراه
عليه فتقول اهو كما قرات فيقول نعم والاول اعلى عند
المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى

كان ذلك

١٢٢

134

كان ذلك احق منه عم فانه كان مامونا عن السهو اما فى غيره فلا
على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرا
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرا الاستاذ لا يكون
المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقايم مقام الخطاب
فان تبليغ الرسول عم كان بالكتب والارسال ايضا والمختار
فى الاولين ان يقول حدثنا وفى الاخيرين اخبرنا واما الرخصة
وهى الاجازة والمناولة فان عالما بما فى الكتاب يجوز
فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما
بما فيه لا يجوز عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف رح كما فى
كتاب القاضى الى القاضى لما ان امر السنة امر عظيم مما
لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه
وفيه فتح لباب التقصير فى طلب العلم وهذا امر يتبرك به
لا امر يتبع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت
عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر
اى اذا راى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذى انقلب
عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء
خطه هو او رجل معروف او مجهول والثانى لا يقبل عند
ابى حنيفة رح اصلا وعند ابى يوسف رح ان كان تحت يده
يقبل فى الاحاديث وديوان القضاء ويقبل فى الاحاديث
اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل
فى الصكوك لانه فى يد الخصم حتى ان كان فى يد الشاهد يقبل
ومحمد يقبل ايضا فى الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه

لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف
يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول
فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة
تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر
الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث
النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اى نعم الله تعالى
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع
الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاداء
والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ
فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اى الحديث
في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان
ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز
للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من
جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اى في المشترك
ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني تأويله
والثالث اى المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير
اى ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته
بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل في الطعن وهو اما بعضهم
من الراوى او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد
الرواية فيصير مجروحا لحديث عايشة رضى الله عنها ايما
امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت
بعدما ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب ولحديث ابن عمر رض
في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين

سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه
قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته
فانه رد منه للباقى بطريق التأويل لا جرح لحديث ابن عباس رض
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكرها
صريحا لحديث ايما امرأة نكحت رواه سليمان بن موسى عن الزهرى
عن عايشة رضى الله عنها وقد انكرها الزهرى جرحا عند محمد رح لا يكون صح
لقصة ذى اليدين وهى ما روى ان النبى عليه السلام صلى
احدى العشائين فسلم على ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله
اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن
فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر
وعمر رضى الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم
فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن
ذهب الى ان كلام الناسى يبطل الصلوة زعم ان هذا
كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولان الحمل على نسيانه
اولى من تكذيب الثقة الذى يروى عنه ويكون جرحا عند
ابى يوسف رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل
فاجنبت فتمعكت الى اخره ولم يقبله عمر رضى الله عنه قال كنا
في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم
فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر رض فلم يقبل
قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اى تمرغت ووجه
التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية
لقبله عمر رض لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى
حضور عمر رضى الله عنه تعالى وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل

عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري
في صحيحه عن سفيان كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال
ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عم بعثني انا
وانت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام
فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة
وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما
في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي
والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء جرحا كالبكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما
ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة
لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان
من ائمة الحديث فان كان مجملا لا يقبل وان كان مفسرا هو
جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس
بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي ان اردت فعليك
بالمطالعة

فصل في افعاله عليه السلام

فمنها ما يقتدى
به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير مقتدى به
وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من
غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق
يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة
الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي

و

136

وعند الكرخي رح يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه
لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون
لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عم
اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر

فصل في الوحي

وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهي تسمى وهذا
خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى
بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله تعالى
وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف
فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي وهو
المحتمل للخطا يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور
بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
لعموم فاعتبروا وحكم داود وسليمان عم بالرأي في نفش
غنم القوم نفشت الغنم والابل نفوشا اي رعت ليلا
بلا راع دون ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة
فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام بالغنم لصاحب فحكم داود عم صح
الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة

غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل
الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد — كهيئته لعل
ثم يترادان فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى — يترادان ٤
الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر
وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه
حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات
من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم
واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول
الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت
يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك
قالت نعم فقال الله احق ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت — فقال الله احق ان يقضى ٤
الحديث روى ان عمر رضي الله عنه سال النبي عم عن قبلة
الصائم فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام عمل بالوحي لكن
بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم — علمه ٤
السامع ولانه عم اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه
والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل
واذا وضح له لزم العمل ولانه شاور في سائر الحوادث — اصحابه ٤
عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأى ابي بكر رضي الله عنه

روى

137

روى ان رسول الله عليه السلام اتى يوم البدر بسبعين اسيرا
فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر — فيهم ٤
فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب
عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هولاء ائمة
الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة
من عباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ — لنسيب ٤
رسول الله برأى ابي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم
حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب
احد بالخطاء وكان هذا الخطاء في الاجتهاد لانهم نظروا
في ان استبقائهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان
فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان
قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم و
لما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر وفي هذه الآية تاويل آخر نذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله
ومثل ذلك كثير اي ما اخذ رسول الله عليه السلام برأى صحابه — مثله ٤
كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي
ان رسول الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي شطر ثمار المدينة — المشركين صح
لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان — سعد بن
كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأى
فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن
لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى

لا يطعمون لعل

فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم
الا السيف وقال عليه السلام اني رايت العرب قد رمتكم عن
قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك
ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف
واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء لا ابتدا لكن مع ذلك
الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء
ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس
يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء
فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا
لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله
فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي لما ذكر انه مأمور
بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بيّن
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له
الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر
له بالاجتهاد وحيا لانقطاع الهوى وهذا جواب عن التمسك
على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل**
في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى تقوم الدليل على النسخ
عند البعض لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين
يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان
في المكان وما ذكروا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله
مصدقا لما بين يديه في المكان اي كان في القرون الاولى
لكل قوم نبي ومبعوث كل واحد منهم بينهم دون الاخر وكل

وكل

كناية عن اشتغال الكفار

في هذا الفصل صح

114

138

وكل من الانبياء مخصوص بمكان المعين زمانه فذلك في اصول الدين
وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل على انه
شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا
لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع
على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن ما لم يثبت الاعتماد على كتابهم للتحريف شرط ان يقص
الله تعالى علينا من غير انكار **فصل في تقليد الصحابي** يجب
اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف
بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم
فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد
هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة
رضي الله عنهم وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين
من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم
شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم
وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه الا السماع او الكذب والصحابي منتف لا فيما يدرك
لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء
في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم
ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم

سرد وكلها في فروعه

به

هذا

كتبهم

وكما ورد وعليه ان يغفر الله ما مهم عالمه النسخ فلا يعتقد
ويعتقد منغير الله لا مصدقا

ای فی الاجتهاد و مجتهد کما اجتهدوا وهذا اقتداء ایضا وهو
جواب عن قولهم اصحابی کالنجوم وایضا کل ما ثبت فیه اتفاق
الشیخین یجب الاقتداء واما التابعی فان ظهر فتواه فی زمن
الصحابة فهو کالصحابی عند البعض لانه بتسلیمهم ایاه دخل
فی جملتهم کشریح خالف علیا ورد شهادة الحسن وکان مذهب
علی رضی الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رض
رجع الی فتوی مسروق فی النذر بذبح الولد وکان مذهبه
ان یجب علیه مائة من الابل اذ هی الدیة فرجع الی فتوی مسروق
وهی ان یجب ذبح شاة **باب ویلحق بالکتاب والسنة** البیان ح
البیان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غیره الثانی
بیان ضرورة والاول اما ان یکون بیانا لمعنی الکلام او اللازم
له کالمدة الثانی بیان تبدیل والاول اما ان یکون بلا تغییر
او معه الثانی بیان تغییر کالاستثناء والشرط والصفة والغایة
والاول اما ان کان معنی الکلام معلوما لکن الثانی اکده بما
قطع الاحتمال او مجهولا کالمشترک والمجمل الثانی بیان تفسیر
والاول بیان تقریر فبیان التقریر والتفسیر یجوز للکتاب
بخبر الواحد دون التغییر لانه دونه فلا یغیره فلا یجوز التخصیص
بخبر الواحد عندنا علی ما سبق ولا یجوز تاخیر البیان عن وقت الحاجة
لانه تکلیف بما لا یطاق وهل یجوز تاخیره عن الخطاب فبیان
التقریر والتفسیر یجوز موصولا ومتراخیا اتفاقا لقوله تعالی ثم ان
علینا بیانه وبیان التغییر لا یصح متراخیا الا عند ابن عباس
رض لقوله علیه السلام فلیکفر عن یمینه الحدیث جاء بروایتین احدهما
من حلف علی یمین ورأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت
فرأی ح

لان التخصیص تغییر والتفسیر بیان او بیان ...

الا عند ابن عباس رض

علیه السلام

لیأت بالذی هو خیر والاخری فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه
والتمسک لنا انه عم اوجب الکفارة ولو جاز بیان التغییر متراخیا
لما اوجب الکفارة اصلا لجواز ان یقول متراخیا ان شاء الله تعالی
فیبطل یمینه ولا یجب الکفارة وطریقه انه لما جاء فی کتاب الله تعالی
وجب حمله علی وجه لا یلزم التناقض فعلنا الکلام اذا تعقبه مغیر
توقف علی الاخر فیصیر المجموع کلاما واحدا کما ذکر فی الشرط ای
فی فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء کلام واحد اوجب
الحکم علی تقدیر وهو ساکت عن غیره واختلف فی التخصیص بالکلام
المستقل فعند الشافعی یصح متراخیا وعندنا لا بل یکون نسخا
ای المتراخی لا یکون تخصیصا بل یکون نسخا لقصة البقرة
ان قوله تعالی ان الله یأمرکم ان تذبحوا بقرة یعم الصفراء وغیرها
ثم خص متراخیا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالی واهلک
فی قوله تعالی لنوح علیه السلام فاسلک فیها من کل زوجین اثنین
واهلک وقوله تعالی انکم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم نقل انه لما نزل هذه الآیة قال ابن الزبعری لرسول
الله انت قلت ذلک قال نعم فقال الیهود عبدوا عزیرا
والنصاری عبدوا المسیح وبنو ملیح عبدوا الملائکة فقال
علیه السلام بل عبدوا الشیاطین التی امرتهم بذلک فانزل
الله تعالی ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون
یعنی عزیرا وعیسی والملائکة خصتنا متراخیا ای خصت الآیتان
تخصیصا متراخیا وهما قوله تعالی واهلک وقوله تعالی انکم و
ما تعبدون من دون الله بقوله تعالی لیس من اهلک وبقوله تعالی
ان الذین سبقت قلنا فی قصة البقرة نسخ الاطلاق
لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون

وجبت ح

وطریقه ح

لقصة معان امام شافعی

فعلم ح

لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والثاني
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا
له فسلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد
بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
وقوله ليس من اهلك اى من الاهل الذي لم يسبق عليه القول
وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل ايمانا
لا يخ اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد
الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا
من سبق على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون
تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد
الثاني اى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن
بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اى من الاهل الذي لم يسبق عليه
القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار
وقوله وما تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير
العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين تعنتا
سبقت لهم لرفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير
يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء لا يصح
وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده
بيان تفسير لما عرفت ان العام دليل فيه شبهة فيحتمل الكل لما عرف
والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا
كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه
اقول لا فرق عند الش فرق بين التخصيص والاستثناء بناء على

على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا لكن الاستثناء عنده
لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي
وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل

في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه
عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا هو م
الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به والمنفصل
لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع
يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته
في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله
صدر الكلام في حكمه اى في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول
وقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها
يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف
تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج
بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج
اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام
الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول
والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم
وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اى من
حيث انه يتوهم المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس ان ص
من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة
الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل
فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل
في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير

لانه تغيير موجب الصدر اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لابد اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا رح ان الاستثناء عند الش رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام و انما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسع مائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم جمع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج الثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر والانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكأنه قال سبعة

سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جائني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجائني القوم الا زيدا فهو كقوله جائني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد

والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته
على كون الحكم للمستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم
والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج
البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف
حكم الصدر نحو جائني غير زيد وعلى الاول اى على المذهب
الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى
والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات
والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب
الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما
على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث
المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون اكد من هذا فدلالته على
الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجته اى حجة
المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شايع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اى
اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم
حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا
لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان
المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية
الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب
على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب
عنده ولما وجدته زيفا اوردته على طريق الاشكال و
بينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة
كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف

يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية
وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد
بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف
فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان
المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل
هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر
ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان
المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد
اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول
هو البعض لان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول
لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب
اى عن الدلائل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب
عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع
لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة
البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل
عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه
لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله
لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا
واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور
لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد
وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قولهم واجماعهم وقوله
لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا

لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص
على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر
منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا
وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا ولا اثباتا لان تقديره
لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا
فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة
بعموم الصفة على ما ذكرنا في فصل العام فصار كقوله كل صلوة
بطهور جائزة وهذا باطل لان الشرائط الا في ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا تجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب
السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة
ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز
بعض الصلوات بلا طهور واذا كانت الاستثناء متعلقا بكل
واحد واحد والاستثناء من النفي يكون اثباتا يلزم تعلق
الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه
كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال اقترانها
بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات
جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة
الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام
ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس
الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم
فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة
بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا

اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة
لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض
صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا القضيتين
اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور
عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله
لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم
ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة
كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله
لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز
لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا
بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب
القياس ان الفرع بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون
الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه
لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة
للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم بعموم العلة وقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل عمدا لانه
كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن
الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك
التروي ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت
الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا
المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع
فرارا عن هذا لكن الكامل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب
عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله
ثابت فيبقى لنفي الغير ثم لزم منه وجوده تعالى بالاشارة على الباقي
الا على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم
حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى ثبت على هذا المذهب
بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم
على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم
الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اى
على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة
لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده
ضرورة ولكن لا ان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله
موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي
الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده منطوقا
ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اى على المذهب الاخير من
دليل جادل به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية
مركب من ثلثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى
بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسطه
ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد
ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلي
اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه للباقي وضعا
كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع
جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية
ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب

مركب من ثلاث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق
نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن
في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب
من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في
الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة
بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ
انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا
لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا
منقوض بنحو ابى عبد الله فانه من ثلثة والاعراب في وسطه
وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى البعض
مشايخنا كالقاضي الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
السرخسي مالوا في الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم
العرف اى الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقي وقد فهم من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات
الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون
بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا
المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق
الاشارة فعلمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم
هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص
بالوصف فصار كقوله لا اله غيره موجود والتخصيص بالوصف
عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده
بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية
يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول
النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم
في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب
لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك
والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم
بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا في الافراد
وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي
العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الامانة
فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو
كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال
ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي
سبعة **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة
قصدا لا مما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال
ابو يوسف رح ولو وكل بالخصومة غير جايز الاقرار لا يجوز
لانه انما يجوز له الاقرار لانه قايم مقامه لا لانه من الخصومة
فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة
استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند
محمد لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار
والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا
الى الحقيقة لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا
ولو قال غير جايز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل
الاول لمحمد وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح

فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يتاتي ذلك على الدليل
الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى
الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة
اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء
لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل
من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي
الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي
مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل
قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني
مجاز قلت هذا ليس قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق
على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز و
قد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء
المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه
المذكور صريحا بالمعنى وههنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق
وههنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم اخر اورده اصحابنا رح من امثلة الاستثناء المنقطع
والوجه الذي ذكر فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر
الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين و
في هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه
قوله اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهم
اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون
كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم

غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه
منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء
المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور
ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في صدر الاستثناء
والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها
غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما
ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون
داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر
الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا
لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى
فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة
منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله
ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل
في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو
الحرمة لانه حرام ايضا لكن قد اثبت فيه حكم آخر وهو انه مغفور

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه
او بما يساويه نحو عبدي احرار الا عبدي او الا مماليكي لكن
اذا استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح نحو عبدي احرار الا هؤلاء او الا عبيدي سواهم **مسئلة**
اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل
عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه
عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر
الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى

١٤٦

اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد
لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ
الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار
اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع
الشافعي رد قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا وهم حتى لم يجعل رد
الشهادة من تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا
على ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا واتفق ان الجلد لا يسقط
بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا
وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين
جزاء لانهما خرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا
الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل
مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع على النصف
بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل
في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط
لانه بيع شيء من شيئين

فصل في بيان التبديل

وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ
والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي
مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول

موقت الى وقت كذا كان الدليل الناسخ بيانا محضا لمدة الحكم
في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا
لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل
بيان للاجل في حقه كان المقتول باجله وفي حقنا تبديل وهو
جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند
بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين
ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع
الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عم وتلك الشرائع باقية كما
كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا بهذا
المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت
ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القران ان موسى
وعيسى بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره
واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول
بان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى وما ننسخ من اية اما النقل
ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ
لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل
فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل
الاخوات في شريعة ادم عليه السلام وحل الجزء اي الحواء لم
لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء
وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الناسخ بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم

وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم
مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عم حجة الا
في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام
الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغير و
اما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام
اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه
بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة
وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب
والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما
في زمن النبي عم حجة الا في حال نزوله ولا يكون حجة بعد ما
وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عم لان بوفاته عم
ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عم عليها
قطعية موبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما
ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون
عدم التغير معلوما فكما نزل على النبي عم حكم فثبوته بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين عم
فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة
وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل
على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا
يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان

نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا
عين ما ذكر فی اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم
الاول موقت الخ فلا نحتاج لدفع التعارض المذكور بان نقول
ان البقاء بالاستصحاب وفی هذا حكمة بالغة وهی كالابتلاء
ثم الامانة وايضا يمكن حسن الشیء وقبحه فی زمانين واما محله
فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ فی نفسه كالاحكام
العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجری مجراها
كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة
او المستقبلة نحو قصص الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية
ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك الآية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة
كالشرائع التی قبض عليها النبی عم فانها مؤبدة بدلالة
انه خاتم النبيين او توقيت عطف على تأبيد فی قوله اما ان لحقه
تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا
عنهما ای عن التأبيد والتوقيت فالذی يجری فيه النسخ
هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة
الی التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل
لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس
مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود
الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا ای فی
صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه
يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فی المتشابه وهو ای الاعتقاد

ای الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن
ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم ونحوها فذبح
ابراهيم عم من هذا القبيل ای من قبيل النسخ قبل الفعل عند
البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا
لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان وانما امر
بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم
الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح
ابراهيم عم ليس بنسخ قلنا لا قام الغير مقامه عاد الحرمة
الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما يأتی ولا الاجماع لانه ان كان فی حيوة النبی عليه السلام
يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرائع وان كان
بعده فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعی
بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع
نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه ای دون الكتاب وقوله
قل ما يكون لی ان ابدله ولقوله عليه السلام اذا روی لكم عنی
حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث او له قوله عليه السلام يكثر
الاحاديث من بعدی فاذا روی لكم عنی حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن خالف ما زعم انه كلام ربه وان نسخ السنة
بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى
واحتج بعض اصحابنا ای على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ
قوله تعالى الوصية للوالدين اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا

حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله عم لا وصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن
اول الآية قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ثم نسخ بقوله عم الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما ذكر من
الاحتجاج لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث
اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم
والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد
الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان الرجم مما يتلى
في كتاب الله فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب
بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما
بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب
فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول الكل
الكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب
واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة يتوجه الى الكعبة ولا ندري
انه كان بالكتاب او بالسنة ثم قدم المدينة توجه الى بيت المقدس لماضه
ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب

قوله الا ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله
الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله
العباد وعجزهم عن معرفة مقادير انصبائهم بان المعطي تعالى
كانه الايصاء وكذا التعارض في قوله عم ان الله تعالى اعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارث يشعر بان ارتفاع الوصية
الوارث انما هو بشرعية الميراث كما يقال اي ما يترتبه
وقد قيل ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق
الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق الوصية فلا رفع
للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي ان الذي صح
ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا
جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية
لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان هو
ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب
انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون
هذا من نسخ الكتاب بالسنة

قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة
دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ
التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا متلوا اشتغالا بالكتاب
في المصاحف لكنه يحصل قسم الكتاب لا السنة ولذا
قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد
عمر في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة
الى المصحف تلويح

بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة
بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك
فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة
وهو قوله وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى اباح
الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله لا يحل
لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب
بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت
بوحي غير متلو وقوله نات بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد
دون النظم وان سلم هذا لكنه انما تنسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم
مثلان اي سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ
نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ
حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة
ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام
فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل ما رجح او لم يكن في الصحة بحيث
ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عم يكثر لكم
الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان
الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن
الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة رسول الله عم وتعظيم سنته
ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية

فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث
قوله اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا
بالسنة سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب
التيقن بكون التوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس
ثابتا بالكتاب او بالسنة مع انه لا يتلى
فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب لانه
في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام
انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة
فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا
وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر
بالسنة حيث كان النبي صلعم يتوجه بمكة الى الكعبة
قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ
الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب
لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي
من غير نقل حديث في ذلك على ان فحواها قضى اباح الله
له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى
انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن
واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع
حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد
قوله الابد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد
وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون
بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن
الله تعالى له في الاجتهاد غير ان يقرره على الخطا
قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد لا يقطع به
خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم وقيل
هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال
على وجوب اتباع الحديث مطلقا تلويح

المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عايشة رضي الله عنها
ماقبض النبي عم حتى اباح الله تعالى له من النساء من شاء فيكون
قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها الحديث **مسئلة** يجوز ان يكون الناسخ اشق
عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض
لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا
الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب **مسئلة** لا ينسخ
المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز
بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو
متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور
واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يكون
بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء
كان للقرآن في زمان النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى — في زمن ك
الا ما شاء الله فاما بعد وفاته عم فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط
ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما
ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما
ونسخ قراءة ابن مسعود وهو ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه
ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه — ماصح

بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب و
الحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم
عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا
في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها بزيادة جزء
كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة
او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله — واما يرفع
في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ
عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول اعلم ان المحصول
واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء
او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف
في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي ح
فاقول يجب استثناء الثالث اذ الزيادة بما يرفع مفهوم
المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم
المخالفة وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث ان
غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة
بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب
التخيير بين اثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد
الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين
لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا
ثلاثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال
مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد

القذف والشاهد واليمين لايستقيمان على هذا التفسير
لانه فسر تغير الكل بانه لواتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة
وانما لايستقيمان على هذا التفسير لان فى هاتين الصورتين
ان اتى به كما هو قبل الزيادة لاتجب الاعادة وقيل ان
صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء فى الطواف
واختار البعض قول ابى الحسين ذكر فى المحصول واصول
ابن الحاجب المختار قول ابى الحسين وهو انه لاشك
ان الزيادة تبدل شيئا فان كان اى الشيء المبدل حكما
شرعيا يكون نسخا والا فلا اى ان يكون عدما اصليا فلا لنا
ان زيادة الجزء اما بالتخيير فى اثنين او الثلاثة بعد ما كان
الواجب واحدا او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك واما
بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الكل كزيادة الشرط هذا
دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابى حنيفة وتقريره
ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة
الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول
بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا
ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى ثلاثة
بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة
هنا ترفع اجزاء الكل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الكل وهذا ما قال فى المتن كزيادة الشرط والكل حكم
شرعى مستفاد من النص وايضا المطلق يجرى على اطلاقه
كما ذكرنا اى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين

151

اثنين واجزاء الكل احكام شرعية قلنا حرمة الترك التى ترفعها
التخيير ليست بحكم شرعى لانها تثبت اذا لم يكن شيء او خلفا عنه
والكل عدمه قد ذكر ان التخيير يرفع حرمة الترك وهى حكم
شرعى وهم يقولون حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى
لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن
شيء او خلفا عنه اما اذا كان شيء او خلفا عن ذلك الواجب
لايكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم
الخلف عدم اصلى وكل حكم مبنى على عدم اصلى لايكون حكما شرعيا
فحرمة ترك ذلك الواجب لايكون حكما شرعيا فرفعها لايكون نسخا
فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا
بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لايكون الشاهد واليمين
ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب
ابى الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين
فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد
ايضا والنص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم
الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين
الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك يثبت بلفظ النص
عند عدم الخلف لا به اى لا بعدم الخلف يعنى عدم الخلف
ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم
الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما
توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال

حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبها مبنية على عدم
الخلف وايضا التخيير ليس بالخلاف اذ في الاول الواجب
احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون
نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي ان كان
الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت
بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله
فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين
ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال
فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء
وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان
على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على
الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل
قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب
بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب
بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا
لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ
بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى
لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون
النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة
مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه

من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى
انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب
فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبها عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل
في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلله دره ما ادق
نظره في احكام الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت
وفرعه في السماء **فصل في بيان الضرورة** وهو اربعة
انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب
رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اذا بين تعين
الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق
الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح
نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر مثله هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان
فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت
في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن شرى جارية
فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد
قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر
في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو
كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية

وطلب منه القضاء بالمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة
جعل بيانا لحالها التي توجب الحيا وكذا النكول جعل بيانا
اي جعل اقرار الحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه
وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقرانه
بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا
كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف
ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه و
الثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت
حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور
وبعد عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما فان امتنع
المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع
وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع
ما ثبت لضرورة الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي المائة
مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف
المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة كقولك بعت بمائة وعشرة
دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك
اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة
عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخر بيان المائة
بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم
والدينار والقفيز يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع
كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة

المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلثة اثواب اما اذا
كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على
مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة **الركن الثالث**
في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام
في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي
وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم
ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا
مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء
حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء
وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية
او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرنا في اول الكتاب
انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس بشرعي فادراكه
اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك
الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون
من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له
الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار وان كان امرا حسيا
مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة فمعرفته لا يمكن
الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا
فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل
لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول ممن
يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا
ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين
فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع

هو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر ظرف زمان للاتفاق معناه زمان ما قل او كثر على امر ديني
اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي من العقلي والحسي والنقلي
من الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد
الذي يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ... لابن كمال

لايكون قاطعا ثم الاجماع يفيد ها قطعية والبحث هنا في امور
الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك
اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به
ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل
وعند البعض لايثبت بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة
في مال فضل عنده وعلي رض ساكت حتى سأله فروى حديثا
في قسمة الفضل لما شاور عمر رض الصحابة في ذلك اشار
بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رض ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين
وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك فلم يكن دليل
الموافقة حتى شافهه وجوز السكوت مع ان الحق عنده
خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لاغرم
وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة
فلم يكن سكوته تسليما روى ان عمر رض ضرب امراة لجناية
فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لاغرم عليك فانك
مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله
قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن
عباس رض ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال [illegible]
ذكر الامام سراج الدين في شرح الفرايض ان العول ثابت
على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله عنه
وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب
وام اولاب فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية
وعند ابن عباس للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان

اثنان وللاخت الباقي وهذه اول مسئلة وقعت في نوبة عمر رض
فاشار العباس ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره
احد وكان ابن عباس رض صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء
باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفا
وثلثين فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر قال كنت صبيا و
كان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل وغيره اي يكون
السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا
ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى
الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا
فالسكوت حرام والصحابة لايتهمون بذلك فاما سكوت علي
رضي الله عنه يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي
مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط
كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان وبعد
التسليم اي تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت
بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما
للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رض وكان عمر الين للحق
وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن
بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق
عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة
غير واجبة عليه وكان ابن عباس رض انما اعتذر عن الكف
عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة

التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون
للتأمل مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا
على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يظن بهم الجهل اصلا نظيره يجوز ان
انهم اختلفوا في عدة حامل توفي زوجها فعند البعض تعتد بابعد
الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفا بالاشهر قبل وضع
الحمل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند
البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر
مع الجنس وعند الش فعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم
والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به
احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث
الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث
الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد
واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ
في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في
البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا
بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج واجب فقط وعند البعض الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث
ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض
عندنا لا مس المراة وعند الش فعي المس ناقض لا الخروج

لا الخروج فشمول الوجود وشمول العدم ثالث لم يقل به احد
وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز فمثال
الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب
وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم
الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخر فانه
ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع و
ان كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او
مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل
اجماعا فان عند ابن مسعود رض الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها
بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافق في ذلك ولم يوافق في ان المحروم
يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون
عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير
فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا
ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب
وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه
الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم
انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض
كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون
ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن

ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لولم يثبت فى الحلى يلزم
العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا منتف اجماعا فهذا
لا يفيد حقية الوجوب فى الحلى لكن نفيد نفى ما قاله الشافعى
فانه لولم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف
عند الشافعى اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار
ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتاخرين
وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء فى ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم
يسلم هذا المعنى لكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال
ما اجمعوا عليه فى جميع الصور اما فى مسئلة واحدة كما فى
مسئلة العدة ومسئلة الجد واما فى مجموع المسئلتين ففى
مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين
ثابت وهو ثلث الكل فى كليهما او ثلث الباقى فى كليهما
فثلث الكل فى احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا
فى الفسخ بالعيوب وفى مسئلة الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شئ
منهما واجب مبطل للاجماع وكذا فى الحلى والضمار وكذا القول
بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحيض المذكور
مبطل للاجماع فالشان فى تمييز صورة يلزم فيها بطلان
الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من بيان ضابط
وهو ان القولين ان كانا يشتركان فى امر هو فى الحقيقة
واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث

الاجماع صح
ان ان مستلزما لابطال والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف
فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد
اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
يشتركان فى ان العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان الجد
لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعى واما مسئلة الربوا
فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان فى امر
واحد وهو حكم شرعى ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد
الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو فى الحقيقة واحد
بل واحد اعتبارى ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا
بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد
الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان فى امر
واحد وهو حكم شرعى وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب
بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل
المخرج عند الشافعى فالقول بان لا شئ من التطهير واجبا
خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون
مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود
مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اى
لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما
وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا
اخبرت امراة بان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت
فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول
وعند الشافعى من الاخير فثبوته من كليهما وعدم الثبوت من
احدهما منتف اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى

وهو ان يكون الحكم متعلقا باكثر من محل واحد

واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة
مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج
والمس فالقول بان كلا منهما ناقض اوليس شيء منهما ناقضا
لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف
لقول ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول الشافعي في مسئلة
الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان
حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس
قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر
واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل
يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم
ومس المرأة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما
عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم
عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل
عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون
مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي يكون مخطئا في المس
مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون
مخطئا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا
عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا المسئلة
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ
بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول الوجود فيجب
ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين

157

مشتركين في حكم واحد شرعي فيكون الافتراق ابطالا للاجماع
نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية
الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول
العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد
كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف
الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة
الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم تعهد
حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكما
شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احديهما
مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم
في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز
كليهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما
او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح
والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول
وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها
فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط
خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني
ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق و
لا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب
البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق
وسقطت عدالته بالتعصب او السفه وكذا المجنون اعلم
ان البدعة لا تخ من احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه

يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان وافر العقل
عالما بقبح ما يلتزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن
وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على ما يخالف العقل
لغلبة التأمل بلا بن كمال

ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق
ويكابره فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها
اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل
واما المجهول فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم
الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي
كنقل القرآن وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين
وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما
اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا
للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية
الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد
زيادة توكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا
القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد و
ذلك المخالف او مخالف او في عهد او لا يكفر بالمخالفة واما
الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو
لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد
بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد
يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول
في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن
الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم ان المدينة طيبة
تنفي خبثها والخطاء خبيث الا ان هذه الامور زايدة على
الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة كما

فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة
والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة
المسلمين ممن هو امة مطلقة المراد بالامة المطلقة اهل السنة
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم واصحابه عم دون
اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط
عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع
بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو
رجع لا يعتبر عندنا **مسئله** شرط البعض كونه في مسئلة غير
مجتهد فيه في الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع
المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه
ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد
ودليله كان دليلا لكن لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون
بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرايطه واما ان يكون
بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا
بشرايطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله
فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول لا نم لزومه لان الصحابة
اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرايطه
لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد
الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الان
دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل
على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرايطه فلا يكون تضليلا

بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلانم ان تضليل
بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى
الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق
لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ بالنظر الى الحكم
لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا
بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم
لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا
في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة
الى الواقع فلانم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا
وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى
الواقع والى علم الله تعالى مخطئ ضال واما الرابع ففي حكم
وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ومن يتبع
غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو
المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن لضمه
الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى
من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة
الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور
حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام في
ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا
كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع

اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الاية
فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن
ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه ان كان كذلك
فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اي
الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا
ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم
اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين
فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا
مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون واجب
الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل
المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب
الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع
فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم
ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين
فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل
المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول
ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم
ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن
ان يكون ما اتى به النبي عم عين سبيل المؤمنين مع انه
لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة
الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية
كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول

مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي و
من يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله
كنتم خير امة الآية والخبرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن
حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال و
لاشك ان الامم الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم
بقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء
يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قال
اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط
والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة
والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة
بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية
الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي
وجب ان يتوقف عليه ولا التعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر
في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر
والشروع بمجرد العقل في المبدا والمعاد كما هو داب الفلاسفة
والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة
بين الخلاعة والجمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية
وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما نحمد فيها التوسط
لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد في
توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح
ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة

العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرجوع
على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم
لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع
حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره
من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية
وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة
على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب
فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها
نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم
قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات
والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة
عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم
القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل
به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور
الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب وان
كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث
لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم
في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا
وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر
ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع

فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من
قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله
من غير وجوب بطل ما ذكر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا
من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم
الناس كما نشاهده في الرسوم والعادات قلت كلامنا
في ان يعتقده الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك
على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس
على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن
بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات
في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون
من امة محمد عم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام
فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح
الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو
لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها
مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين
ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون
في عصر حكما شرعيا واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر
قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك
مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة يدل على اتباع كل قوم طائفته وجوب ما

(دليل اول على المطلوب ...)
(دليل ثاني)

طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي
صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم
فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا
هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب
اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم
يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سئلوهم
واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة
ثم يجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا
قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي
في قلوب قوم هم العلماء المهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس
وما سواها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل
على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجتماع
والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء
اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم
لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا
فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا
الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم
الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون
المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم
على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية

(دليل ثالث)
(دليل رابع)
(دليل خامس)
(دليل سادس)

عندهم ولا الاجماع للدور ربقي الدليل الذي هو الوحي فصار
كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما
يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل
على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه
انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة
حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول
لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل
المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة
في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عم
من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة
على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني
ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما
لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا
اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر
واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد
منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففي السند
والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس
عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلنا يكون الاجماع لغوا
ح وكونه حجة ليس من قبل دليل بل لعينه كرامة لهذه
الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة الركن

الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم

هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع بالاصل في علة الحكم وبلزمها
ما ذكر المص وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع

مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع
المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء
المعنى الذي ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقائه في الاصل
بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان
تعدية الفعل ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق
بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر
ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا
ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن
الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف
يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة
النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق
بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة
ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في
الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة
ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء و
الحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي تتقوم
وتتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية
هي اثر القياس فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا
ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع
حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية

وهو اى القياس يفيد غلبة الظن اراد ظن المجتهد بان الحكم اى حكم الشرع هذا
فالمراد باثبات الحكم بهذا المعنى لانه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو
النص او الاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت لا بن كمال

واثباتا للحكم فى الفرع لان اثبات الحكم فى الفرع معلل بالقياس
والعلة لا بد وان يكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم
فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع فى العلة
ليثبت المساواة بينهما فى الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم
هذا لا انه مثبت ابتداء اى القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم
الله تعالى فى صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد
به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت
الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلاً
وبعضهم على ان لا عبرة له فى الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل
شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما
يكون حجة فيما لا يوجد فى الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا فى كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا فى قوله تبيانا لكل
شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا
لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممكن و
قد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد اى دعينا الى العمل بالاصل
وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او
دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد فى كتاب الله محرما لا يكون
محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع

163

حق الشارع وهو قادر على البيان القطعى فلم يجز اثباته
بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكور
فى حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اى الحكم الشرعى طاعة الله تعالى
والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل فى دركها كالمقدرات
مثل اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التى لا مدخل
للعقل فى دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان
العمل بالاصل لا يمكن وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس
او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر
وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى
اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق
المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس او العقل اما
بالشمس او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ
بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بدليل
سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب
اى ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية
نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار
رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره
اى الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور
والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل على الاتعاظ
عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا
بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون

بطريق المنطوق من ان يكون سياق الكلام له سلّمنا ان غرضه
الاعتبار وهو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالته اى ما ذكرنا
انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار
ردّ الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ
ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمّى
فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه
الصورة ان في النص ذكر انه تعالى هلاك قوم بناء على
سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في
الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه
من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات
القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم
ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى
تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم
مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا
جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون
علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم
بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر
هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل

لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا
فيكون ح هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية
يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى
يفهم من لفظة الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون
دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في
القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا والنظير
اى نظير القياس وانما اورد هذا النظير ههنا لانه
لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب
الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار
في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة اى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع
مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله
مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض
حتى يصير القبض شرطا للرهان فيكون هذه الحال شرطا و
المراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال
الفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض
فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي
الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة
ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله
فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا رض
الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال

فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد روينا
ما هو قياس عنه عم في آخر ركن السنة وهو قوله ارأيت
لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصايم وعمل الصحابة
ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع
في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون
الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان
باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون
النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب
ولا يابس فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه
معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم
شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس
تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار
معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم
الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر
المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين
العارفين دقايق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال
معاني التنزيل وانكاره عم لقياس بني اسرائيل بناء
على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل
اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه

165

او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد
العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا اجد ليس امرا به اي بالعمل
بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق
لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم
يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا
ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة
النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه
شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به اي بالقياس
فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في
دركها **فصل شرطه** اي شرط القياس اعلم ان للقياس
اربعة شرايط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه
مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة رض والاحكام المخصوصة
بالنبي عم وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن القياس هذا
هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات
او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي
العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا يدرك العقل حكم الاصل
اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل
مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته
المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق
الفطر في كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه
لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطا على الاكل
ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن
القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد

قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت منوح
قوله باحد الاصول الثلثة ش اى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر
الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم منوح

البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض
فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا شك فى استحالة بقائها
فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى فاذا
عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها
فى الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط
الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد
الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع
متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه
اى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق
النص فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى
الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى
المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا
لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه
فرعاية المعنى لاولويته وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من ساير
الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق
على ساير الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه
مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب
وكذا الزنا للواطة ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا
للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل
وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم
فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة بعدم

166

بعدم التساوى حتى لو روعى التساوى لا يبقى الحرمة فى الاصل وهو
الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدديات
لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة
والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ على النسيان
فى عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره
لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان فى الفرع نص
هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص
فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل الضماير فى قوله ان كان
وفى قوله فلا حاجة اليه وفى قوله يبطل ترجع الى القياس و
ان لا يتغير اى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع
فلا يصح شرطية التمليك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها
تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط
الايمان فى كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق
النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله الى اجل
معلوم وايضا لم يتعده اى الشافعى كما هو فى الاصل فهذا
بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما
انه مغير للنص والثانى ان الحكم لم يتعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى
بنوع تغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ فى الاصل
جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهاهنا
اسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل مع عدم التساوى
بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس

الحفنة بالفتح اى اوح ملوليه تسمية لكثبين كعتق منه حفنة ... يقال حفنت الشئ اذا صرفته بكلتي يديك وحفنت له حفنة اى اعطيته قليلا اخرى

والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غير تم النص وهو قوله عم فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشئ دون القيمة وفى صرفها الى صنف واحد اى غير تم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير لحكم النص وفى جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اى غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفى ازالة الخبث بغير الماء اى غير تم النص وهو قوله عم الماء طهور قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية فى قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فلا نم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى وانما كان تغيرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت

مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله تعالى الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده فيكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت ههنا حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله فى خمس من السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم اخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء باليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة

وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يعرف بالبهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله رزقها وهى مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت

فعلقناه بالتقوم وعديناه الى ساير الاموال معناه ان الصدقة
تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن
قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى
وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح
المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا
علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير
مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وفي
ابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام
يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم
هو الحكم الشرعي المذكور في قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء
لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيانه ان الصدقة
ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه
وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول
وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم
تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص الى
شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع
لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث
لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي
بيلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع
افراد كل صنف بل الى جمع منها

الشافعي رح واذا لم يمكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان
جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون
اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد لعد
المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظان
يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين
الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء
ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء
للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور
والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا
نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل
وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل
او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء
والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى
بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى
المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض
صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس
واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون
في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع
القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا
وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما في سلك واحد واستعمال
الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان
اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
وقوله عم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء
للازالة

فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج تلويح

لبس بطهور وان اورد على قوله عم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجس وانما لا يزول الحدث بساير المائعات لكونه غير معقول فى الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان الماء لا يتنجس كلما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا يأتى الجواب فى فصل المناقضة

فصل العلة

قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا فى تعريف العلة فقال البعض هى المعرف اى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست فى الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة فى تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهى فى الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق واعلم ان البعض ابطلوا تعريف العلة

169

العلة بالمؤثر بانها ليست فى الحقيقة بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر فى الحكم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق فى هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف فى علم الكلام الا ان الفرق بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان فى الحقيقة المقتول ميت باجله ففى ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب

وقيل العلة الباعثة اى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب خلافا للمعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعثة ...

بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع
الحكم كما في قولك جئتك للاكرام اي الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد
باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل
الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح واجب على الله تعالى عندهم
اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا
تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد
من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة
فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور
اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اي الى العباد
او دفع ضر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا
للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها
فان بعثة الانبياء عم لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم
فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تع وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك
كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض
اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن
حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان
اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون
مستكملا لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد
واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى الفعل لانه يلزم الترجيح

170

الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم
الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا داعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا المعنى
مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم
يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما
اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم
وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها
او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي
الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل
العمد العدوان والسرقة والغصب قتلا والزنا وحربية
الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف
المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة المصلحة
كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها
في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان
لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي على الخبيث
تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه

فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم
وقال الامام ابو زيد المناسب اما حقيقي واما اقناعي
فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر
والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس
وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ
النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة
هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد
الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب قتلا والزنا
هو الوصف العمد العدوان والسرقة والغصب
وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها لا ضرورية
كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر
والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت
الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة
لانه يمكن ان يفوت الحكم لا الى بدل واما ان لا يكون
ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن
تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تومل
يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث
انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة
عن صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان
البيع [illegible]

كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال
والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلوة وهذا لايناسب بطلان البيع والحكمة لا تعتبر في كل فرد
لخفائها وعدم انضباطها في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر
منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها
اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب
الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر
مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي حكمة بل الحكمة هي
دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر
لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة
الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب
وههنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل الا
بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص
معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص
موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع
لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم
والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة
اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته
لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم
في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم

نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا الفرع بل في الفرع موجب للحكم
بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل
وعند الشافعي معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف
متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها
وعندنا لا بد مع ذلك اى مع ما قال الشافعي من الدليل
على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص
الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب
التعيين وذلك في باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد
البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه السلام
نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن
شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا
الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا
وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام فاذا وجدناه
معللا في الربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت
منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة
في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة
وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة
الفضل هذا ما قالوه واعلم ان اشتراط هذا الشرط
وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل
ان توقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل
اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات
لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لما شرطنا في العلة
التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع

جنس هذا الوصف او نوعه فی جنس هذا الحکم او نوعه لا یثبت
التأثیر الا ان یثبت کون هذا النص من النصوص المعللة لانه
کلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فی جنس هذا
الحکم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثانی
یجوز ان یکون العلة وصفا لازما کالثمنیة للزکوة فی المضروب
عندنا لان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ینفک
عنهما اصلا حتی یجب الزکوة فی الحلی وللربوا عنده وعارضا کالکیل
للربوا فان الکیل لیس بلازم حتما للحنطة والشعیر فانهما قد ما ع
وزنا وجلیا وخفیا علی ما یاتی واسما ای اسم جنس کقوله عم
فی المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض
الدم اسم جنس والانفجار عارض وحکما کقوله عم ارایت
لو کان علی ابیک دین قاس النبی عم اجزاء الحج عن الاب
علی اجزاء قضاء دین العباد عن الاب والعلة کونهما دینا
وهو حکم شرعی لان الدین لزوم حق فی الذمة وقولنا فی المدبر
انه مملوک تعلق عتقه بمطلق موت المولی فلا یباع کام الولد
قیس فیه عدم جواز بیع المدبر علی عدم جواز بیع ام الولد والعلة
کونهما مملوکین تعلق عتقهما بمطلق موت المولی وهذا حکم
شرعی وانما قلنا بمطلق موت المولی احترازا عن المدبر المقید
کقوله ان مت فی هذا المرض فانت حر ومرکبا کالکیل والجنس
وغیر مرکب وهذا ظاهر ومنصوصة وغیر منصوصة کما یاتی
مسئلة ولا یجوز التعلیل بالعلة القاصرة عندنا وعند
الشافعی یجوز فانه جعل علة الربوا فی الذهب والفضة الثمنیة
وهی مقتصرة علی الذهب والفضة غیر متعدیة عنهما اذ غیر الحجرین

ومعنی کون الثمنیة علة للزکوة اینما
من ثبات کون الارباح فتقع علة
مؤثرة باعتبار ان الشارع عنه جنسه
فی الحکم وجود الحول

قیاس

الحجرین لم یخلق ثمنا والخلاف فیما اذا کانت العلة مستنبطة اما
اذا کانت منصوصة یجوز علیها اتفاقا لان الحکم فی الاصل
ثابت بالنص سواء کان معقول المعنی اولا وانما یجوز التعلیل
للاعتبار اذ لیس للعبد بیان لمیة احکام الله تعالی وما قالوا ان
فائدة التعلیل لا تنحصر فی هذا ای فی الاعتبار وفائدته
ان یصیر الحکم اقرب الی القبول لیس بشیء اذ الفائدة الفقهیة
لیست الا اثبات الحکم فان قیل التعدیة موقوفة علی التعلیل
فتوقفه علیها دور قلت یتوقف علی علمه بان الوصف حاصل
فی الغیر ای التعلیل لا یتوقف علی التعدیة بل یتوقف التعلیل
علی العلم بان هذا الوصف حاصل فی غیر مورد النص واعلم
ان کثیرا من العلماء قد تحیروا فی هذه المسئلة واستبعدوا
مذهب ابی حنیفة رحمه الله فیها توهما منهم ان الحق ان یتفکروا
اولا فی استنباط العلة ان العلة فی الاصل ما هی فاذا حصل
غلبة الظن بالعلة فان کانت متعدیة من الاصل ای حاصلة
فی غیر صورة الاصل یتعدی الحکم والا یقتصر علی مورد النص و
مورد الاجماع یقتصر الحکم اما توقف التعلیل علی التعدیة
او علی العلم بان العلة حاصلة فی غیر الاصل فلا معنی له فاقول
هذه المسئلة مبنیة علی اشتراط التاثیر عند ابی حنیفة رح وعلی
الاکتفاء بالاخالة عند الشافعی ومعنی التاثیر اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه فی جنس الحکم او نوعه فان کان الوصف
مقتصرا علی مورد النص غیر حاصل فی صورة اخری لا یحصل غلبة
الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم یوجد فی
صورة اخری لا یدری ان الشارع اعتبره او لم یعتبره وعند
الشافعی

نعم عند ثبات ضعف الی العلة نرم بطلان النص

بغیر المنصوصة لذات علما امر الاعتبار المبنی علی التعلیل
موجودة العلة المنصوصة کما ذکر اذ لا بیان لمیة
الاحکام لاجل القیاس متعلقة بالقاصرة
علی الامتناع حتی یرد بها نص الشارع

تقریر السؤال لو کان صحة التعلیل موقوفة علی تعدیة العلة
لم یکن تعدیتها موقوفة علی صحته لامتناع الدور والازم منتف
للاتفاق علی توقف التعدیة علی ثبوت العلیة الموقوف علی

لما كان مجرد الاخالة كافيا لحصول الوقوف على العلية مع الاقتصار
على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا
على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط
على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف
اى اد عدم صحة التعليل بالوصف القاصرة عندنا وعنده صحته
وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر
ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل
بالمتعدى ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن
بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة
الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية
الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى
المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص
كقوله عم حرمت الخمر لعينها ح يبطل علية ويكون مانعا عن علية
وصف اخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل
بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلى فان قيل تعديته
الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة
مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة
في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل
على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل من اموال التى [illegible] خلقة
فيكونان من المال النامى وتاثير المال النامى في وجوب الزكوة عرف
شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال
ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة ولا يجوز

ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها في الفرع او في الاصل
كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن
العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ
وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو
قال زينب التى اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل
او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل
الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب يقتل
وله مال يفى ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز
بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض
مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تع
كيلا يكون دولة يقال صار الشيء دولة بينهم يتداولونه
بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تع لدلوك الشمس
وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء
بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو السارق
والسارقة فاقطعوا وقوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم
القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة
للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوى
زنى ماعز فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم
او يقع جوابا نحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال
اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها

لانه هذا الوصف غير موجود في الاصل
فانه بمجرد الملك يعتق
لانه تنجيز فيبطل المحل فالتعليق به لعدم الجامع
الذى تقتل
الفيء

من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت
بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما
ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة
فاما ان تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون
تقديره لان والحذف غير الايجاز ونحو ارايت لو كان على
ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب
وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق
في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها
ومع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه
ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير
او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اى احد الحكمين
او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون
علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او
بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا
كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم
ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم
العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو
واقعت اهلي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن
يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة

174

حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا
نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت
يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه
وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت
اهلي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة
الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها
الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال
وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق
العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس
هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد
ان يكون اخص من كونه متضمنا فان هذا مرسل لا يقبل
اتفاقا كلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما
كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله
ويكفي الجنس البعيد ههنا والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية
عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة
سور الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى
الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في
احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما
مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي
يندفع به الضرورة والحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات
حكم يندفع به الضرورة اى اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال
قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره

والشرع اعتبر هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب
على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي
مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي
اى الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال على رضي الله عنه في حد الشرب
اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد
المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا
الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير
وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي
ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اى يقع في الخاطر ان
هذا الوصف علة لهذا الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة
اى الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا تسمى بالمصالح
المرسلة وتقبل عند الغزالي اى المصالح المرسلة فاعلم
ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي
اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد
الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة
ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه
لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس
القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير جرم
لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات
وعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس
الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين

175

المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون
المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة
المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان
حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس
قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة
المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج
بقيد الضرورية ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس
وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية
ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت
السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم
لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة
مخصوصة وفي التترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع
الاسارى والتاثير عندنا ان يثبت بنص واجماع اعتبار نوعه
او جنسه في نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب
كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم
ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع
فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر
نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية
لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة
نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف
وقد تركب بعض الاربعة مع بعض فتستخرجه كالصغر مثلا

فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها
فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس
عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما
واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة
مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع
ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض
اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائما ثم لا يخلو من ان يكون له
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة
الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع
الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد
وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او
نوعه يوجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين وقد يوجد
اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من
اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا
فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا
وعند البعض قياسا ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون
التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل
باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون
التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد
مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون

بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى
تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة
الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد
بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت
بدون التأثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف الذي
يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا والغريب نوعان
احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني
مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم
لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التأثير
لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار
الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر
جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من
الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر وانفجار الدم
من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم
كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وقوله
ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم
والصحابة وعلى هذا قلنا مسح الراس تثليثه كمسح الخف لان كونه
مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن
فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر
علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين
فلا يجب التعيين عليه وقد ظهر تاثيره اي تاثير المتعين في عدم
التعيين في الودايع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب
واجب عليه ولا يجب رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب

عليه تعيينه بان نقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها
مطلقا انصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل
فاذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل
لتعينه ففي رمضان ينصرف الى رمضان لتعينه فان فرض
رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم
اي على العلية في القياس وهو ان نقول العلة اما هذا او هذا او هذا
والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا باطل
وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير الى غير هذه الاشياء
التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت
عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بفصل
كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا الاجماع
على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان يثبت عدم علية
الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي
يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي
يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما
يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران
وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور
وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم
قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف وعدمه
ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ
لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر
مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث
وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث

الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام
الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم
فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر
النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء
وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم
الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين
بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان
عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل
هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك
لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله
بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل
قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل
فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز
بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية
لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا
اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع
لا يقدح فيها اي العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم
ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه

لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص
العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف
يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان
التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا يشترط العدم
عند العدم لانه قد يوجد لعلة اخرى وقيام النص في الحالين
ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس
وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص
لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم
من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل
على قيام النجاسة فاكتفى فيه اى في الماء يعني في ايجاب الوضوء
بدلالة النص اى على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح
اى بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اى في النص اشارة الى ان
الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايتمارا بظاهر الامر وعند
الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا
وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في
التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء
الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فاذكر ان النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع
اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس
عن الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور
في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف
وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرايط مفهوم المخالفة ان

178

لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء
لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التسوي بين المنطوق
والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص في
دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قايم في
الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث
تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة
لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو
نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس
شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده لا بدون الكيل
والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عم
عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا
وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا و
قد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب
موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل
عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد
اشكالا وصفتها بالجر اى ولا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة
كاثبات السوم في الانعام ولا اثبات الشرط او صفته كالشهود
في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة
نظير اثبات صفة الشرط ولا اثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم
لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له
اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عند
الشافعي فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافعي اصلا

وهو الصرف والجواز بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض
عندنا اصلا وهو بيع ساير السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض
عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو
بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو
بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما
قلت هذا لانى نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام
ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى هذه الامور
اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة
اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس
وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان
لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة
فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل
وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها
لمعنى اخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته
لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة
ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل
وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلى وخفى فالخفى يسمى
بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفى فان كل قياس خفى استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير
القياس الخفى ايضا كما ذكر فى المتن لكن الغالب فى كتب اصحابنا
انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفى وهو دليل يقابل
القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان

الاستحسان وبعض الناس تحيروا فى تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو
انه دليل يقع فى مقابلة القياس الجلى وقوله الذى يسبق اليه الافهام
تفسير للقياس الجلى وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة بالاجماع
وضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان
جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاحات
وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة
المتفق عليها يقع فى مقابلة القياس الجلى ونعمل به اذا كان اقوى
من القياس الجلى فلا معنى للانكار لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة
وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة
كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفى وذكروا له اى
للقياس الخفى قسمين الاول ما قوى اثره اى تاثيره والثانى ما
ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظرنا اليه بادى النظر نرى صحته
ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس اى للقياس
الجلى قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول
ذلك راجح على اول هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو
ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف
اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى و
اذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح
لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك اى القسم
الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم
الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده فالاول
وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم
الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سباع

البهايم ظاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانی
وهو ان يقع القسم الثانی من الاستحسان فی مقابلة القسم الثانی
من القياس كسجدة التلاوة تؤدی بالركوع قياسا لانه تعالی
جعل الركوع مقام السجدة فی قوله تعالی وخر راكعا لا استحسانا لان
الشرع امر بالسجود فلا يؤدی بالركوع كسجود الصلوة فعلمنا
بالصحة الباطنة فی القياس وهی ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما
يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا فی هذه
المسئلة كون السجود يؤدی بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه
حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادری خصوصية الاول بالقياس
والثانی بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله وكما
اذا اختلفا فی ذراع المسلم فيه ففی القياس يتحالفان لانهما
اختلفا فی المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفی الاستحسان
لا لانهما ما اختلفا فی اصل المبيع بل فی وصفه وذا لا يوجب
التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهی ان الاختلاف
فی الوصف هنا يوجب الاختلاف فی الاصل اعلم انه اذا اختلف
المتعاقدان فی ذراع المسلم فيه ففی القياس يتحالفان
وفی الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا فی المستحق بعقد
السلم فيوجب التحالف كما فی المبيع فهذا قياس جلی يسبق اليه
الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا فی اصل المبيع
بل فی وصفه لانهما اختلفا فی الذراع والذراع وصف لان
زيادة الذرع يوجب جودة فی الثوب بخلاف الكيل والوزن
واذا كان الذراع وصفا والاختلاف فی الوصف لا يوجب
التحالف فهذا المعنی اخفی من الاول فيكون هذا استحسانا

استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل
علی انحصار القياس والاستحسان فی هذين القسمين وعلی
انحصار التعارض بينهما فی هذين الوجهين فلهذا اوردت
الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم العقلی ينقسم كل
الی ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان
الا فی صورة واحدة وهی ان يكون القياس ضعيف الاثر
والاستحسان قوی الاثر اما فی الصور الثلث الاخر فالقياس
راجح علی الاستحسان اما اذا كان القياس قوی الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره
واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس
لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان
لا يرجح علی القياس فی هذه الصور الثلث ويرجح فی صورة
واحدة والی صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح
الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح علی كل استحسان وثانيه مردود وبقی الاخيران فالاول
من الاستحسان ای صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما ای علی
قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود ای
ثانی الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقی الاخيران
ای من الاستحسان وهما صحيح الظاهر وفاسد الباطن وعكسه
فالتعارض بينهما وبين اخيری القياس ان وقع مع اختلاف
النوع فما ظهر فساده بادی النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوی مما كان علی العكس اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان ای صحيح الظاهر

فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع
مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح
الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
من القياس والثاني ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن وباسهاء
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك
ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل يتبين صحته اقوى
مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده
ان امكن فالقياس اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع
اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا
ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل
الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه
قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع
وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد
هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع
بالتناقض وهذا قبيح على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض
قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا

لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر
واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين صحيح الظاهر والباطن وبين
استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح
الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة و
الضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ
اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين
لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده
واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه
لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي
يتعدى لا المستحسن بغيره نظيره الاول في الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما
قياسا خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع اى انما يحلف البايع
لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري
لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن
فيتعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارثا البايع والمشتري
في قدر الثمن قبل قبض المبيع يتحالف الوارثان والى الاجارة
اى اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى
الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص العلة
على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص
العلة وليس كذلك لما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس
بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اى

الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو
وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق
اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة
في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب
ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان كان ملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم
متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون
بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني
منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة
علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض
بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير
حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول
لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد
اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث
قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض وذكروا الامثلة خروج النجاسة علة للانتقاض
وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء
المهجة لا ينافي العصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل

الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين
بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث
بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت
للبغي اورد فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر واجاب فخر الاسلام في الصورتين
بانه انما تخلف الحكم في الصورتين فاقول هذا الجواب ليس دفعا
بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل
مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل
فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال
القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي
العصمة في مال الباغي فان العصمة في مال الباغي لم تنتف
بحل الاتلاف بل للبغي فاقول الظاهر الحكم المدعى في الجمل الصائل
وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه الصور
نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما كليا
وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي
لا ترفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل
الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقي العصمة في الجمل الصائل
فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة

كمال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل
الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان
ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر
هذا هو معنى قوله والضابط المنتزع من هذه الصور ان المعلل
ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا لعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع
الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه
كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع
شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء
اخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظيرا
للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة
فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته
العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة
فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة
لم تثبت في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية
التكلف ومع لا يوجد النقض في هذه الصور لان النقض
وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع
المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفوائد في الامثلة الثلث
اورد مثالا اخر في المتن فقال وانما اورد بالحكم مثالا وهو
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة
على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك

ذلك لا يوجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف
عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل
الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج
نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض بين السبيلين وغيرهما فانه
حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا واعلم انه ان تيسر
الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في
صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن
بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف لمانع فهذا
تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة
حقيقة فنجعل عدم المانع جزاء للعلة او شرطا لها لهم في جواز
التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام والثابت بالاستحسان
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس
ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل
العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في
كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت
عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر
في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفع الدرع
وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخرج السهم والمداواة
وكخيار الروية او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له
وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر
لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع والمانع ما يمنع
الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان
العلة

لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف
لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل
في المتن ان المواضع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة
والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب
وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل
مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم
اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب
الدخول على السبب والحكم وان كان داخلا على الحكم
لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا
من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم
الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل
السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية
لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير
العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه
تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن
لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ
مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا
لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجودها
وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة
في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب
فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها
او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد
المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان

ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كما في رفع
النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور
ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت
فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة
مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى
ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا
نزاع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضر الفارق
لكن اذا ثبت في الفرع مانعا يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا
اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة
حتى يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق
المرتهن هذا تعليم منع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون
في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه
اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد
على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول
الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد
كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع
توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان
حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم ان الاصل هنا بيع الراهن
فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا
في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم
الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول اليس
كالخطاء اذ لا قدح فيه على القتل اي الحكم في الخطاء على القتل لان القتل
جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد
على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه
هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته
اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الكامل وجوب
القود لكن لم يجب لما قلنا من قصور الجناية فوجب خلفه وفي الفرع
وهو العمد الحكم عندك في مزاحمة المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال
ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم و
لاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر
بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط
التعليل واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة
واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة
او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري
في الحكم وفي علته والاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية تسمى معارضة في المقدمة كمار
في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض
على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل
فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا
ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا
لانه طرد مجرد من غير تأثير الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم
دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول

قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تقييده تقديرا او تغيرا لا تبديلا وتغيير الكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب
الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكس وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على
طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال ان في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء

من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي
مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله
والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة
كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة عليه
وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب
كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء
فيقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن
ههنا تعين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين
الصوم في رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء
انما تعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن
فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول ركن فلا يسن تثليثه بعد
اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في
صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب
المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت
لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب.

وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل
لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت
بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة
النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم
وجوبها بالشروع

فان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت
كما في الحج فيلزم من عكسه بعكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع كمار
فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشروع مع النذر
لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك لزم استواء النذر
والشروع في هذا الحكم اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل هنا على انه
بعد وجوبها بالنذر ... لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر

بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع
في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اى القلب من العكس
لانه جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اى المعترض جاء
في العكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل
فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو
اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض
لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات
الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي
في الاصل فهذا هو قوله ولانه تختلف في الصورتين ففي الوضوء
بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما
بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة
خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير
او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة
اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا
في الصغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي انتفى سايرها بالاجماع
اى بعدم القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة
نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني
من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء

مثال الثالث

186

جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني
صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت
فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني
لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبتت المعارضة
فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار
من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة
وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا انما
يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن
جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم
كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب
فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة
كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ
فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة
تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع
والسجود فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني
جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فيقول لا نم هذا بل رجم
الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد
عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود
احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا
وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم

بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب
رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة
اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها
كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي على النكاح
فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول
الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها
سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في
النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان حكما وثابتان
فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد
وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا
وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب
الصغيرة المخلص عن النقض ولا يمكن للشافعي هذا في مسئلة
الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا
بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما
حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود
احدهما على وجود الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع
الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة
ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فنقول على ما
ذكروا اشار الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على
نفي علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام على علية شيء آخر
فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى

الى المجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد
الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة
وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فان تعدى الى
مختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط
فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة
احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية
لما عرف ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا
واما علة ثبتت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة
عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا
الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية
وهي اربعة الاول القول بالموجب وهو التزام ما يلزمه المعلل
مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه
مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض
لقوله بعض برؤسكم وهو الربع او اقل فالاستيعاب تثليث
وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل
بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل
متسع اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال
بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع
فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير
التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول اذا اردتم بالتثليث جعله

ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب بتثليث وزيادة
وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل
اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال
كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير
التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة
وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه
لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرافق لا يدخل في الغسل لان
الغاية لا تدخل المغيا قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط
فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي في الوصف اي نمنع الوصف
الذي يدعي المعلل عليته كقوله في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم
تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول
ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة
لجواز الجيد بالردئ هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة
بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجازفة بحسب
المعيار نخص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف
على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت
حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها
غير متناهية لا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة
الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان نمنع

ان نمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم
امكانها في الفرع اشارة الى هذا او نمنع ثبوت الحكم الذي
يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة
اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول ان اريد بعد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم
في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد
صيرورته معينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع
لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم
متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع
متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا والا يلزم ان يكون صحة صوم
رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد
باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق
على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل اي لا نسلم
ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق
ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا ينعقد النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية
وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان نقول
عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة
اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة
اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان
المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير

كما سيأتي في المناقضة صح

الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة في قوله الوضوء والتيمم
طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغير
الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد
الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت
في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة
لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له
وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي ارتداد احد الزوجين
قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء وعند
الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تباين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم
في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله
فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله
اذا صح باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض
العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل
وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض
كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال لما كان الحاجة اليه اكثر جعله
الله اوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد الى المؤثرة
كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير
الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير
الخبث فمعقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة
حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية
الماء صح
حتى يزيلها كما يزيل الحقيقية فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة

النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس
الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج
الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو
بل في صيرورته قربة اي لا يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر
شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح
فلحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم
ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس
تطهير غير معقول فيحتاج ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح
الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر
فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول
هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف
البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر
على الكل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالحدث
بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى من البعض وجب غسل جميع البدن
لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف
الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام
تغير صح
ذكر ان وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول
وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه
انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال
الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن
يرد عليه اشكال اخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان تقاس س
سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث
وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها
مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول
فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه
غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه
معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع
قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا
الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى
وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكر من الاشكال
وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين و
في هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فصل

في الانتقال اي الانتقال من كلام الى اخر وهو انما يكون
قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علة اولا لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم
يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة
لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة وهو الاول
او لاثبات حكم وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا
واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه
الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث

فيثبت

بينه

فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره
الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال
ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل وم
وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل
بكلام اخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند
البعض لقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس
من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان
لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا
في عرف النظار واما في قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله
ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر
باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس صه
على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث
كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار
يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة
فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص وثبت
هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة
الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان
الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة
التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء اخر

وان انتقل الى حكم لاثبات حكم كذلك فهو بط **فصل**
في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء
ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع
لا للاثبات له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن
بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث
واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل
الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته عم
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر
جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب
حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل
وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عندي لا عندنا
لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم
الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح
عنده فيجعل الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح
كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح
حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح
ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره
المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى
عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج

الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء
اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخر فانه يمكن الوجود
بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط
كقول محمد رح في الغصب لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج
بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا
جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين **باب**
المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما
عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا
قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة
والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع
لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عرم ان
وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون
فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل
والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا
كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى
بما هو غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة
الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع
كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع
كما ان خبر الواحد الذي رواه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي
رواه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين
الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث
فياتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تتحقق

بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان
العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فان الترجيح انما يكون
بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة
اى في معارضة الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ
احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل
واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك
ان الشارع تعالى متقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في
زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا
للاول لكننا اذا جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض
لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى
التعارض والمراد صورة التعارض وهو ورود دليلين
يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب
الشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب
المخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين
فان تيسر فبها والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها
الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن
عمر رضه انه نجس وروى عن ابن عباس رضه انه طاهر وايضا قد تعارض
الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان
وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض
في الكتاب والسنة اما بين آيتين وقرائتين وسنتين او آية

او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان
اما الاول فاما ان يتوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين
او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب
القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب حيث قال
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي الثانية ضد العقد اى في الآية الثانية وهي قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون
له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تع يا ايها الذين
آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة
وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما في المتن فاللغو يكون شاملا
للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في
الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس
من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض
في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية
يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فوجب عدم المؤاخذة
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى
في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا
اى بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رح يحمل المؤاخذة
في الاولى على المؤاخذة في الثانية اى في الدنيا اى يحمل

المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية الثانية وهي
المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد
في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل ان معنى
العقد في الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين
اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض
واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون
العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها
بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان
اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة
في كل موضع على ما هو اليق به من الدنياوية او الاخروية
واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد
الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس
والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت
عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي
في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا
وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض
واللغو في الايتين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى
فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق
من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن القصد
الذي تدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق
ان يقول لا يؤاخذكم الله كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا بالسهو
او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان
الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا تدل
على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة
اي

اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت
على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة
عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة
في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله
فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد
الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف
على العشرة والمشددة على الاقل وانما لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت
بعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل
منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة
واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان
يكون الثاني ناسخا فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل
المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم
نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحرمة فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده
نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان
ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء
فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون
المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن ان يثبت الدليل المذكور على وجه لا يرد
عليه هذا النظر وهو انه اذا اسمع المكلف قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه
لا يعاقب بالاستماع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في

الارض قبل ورود تحريمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
فيلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا
السور فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ
بالتغير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل
الاباحة اصلا ولكنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان
وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان
الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق
الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع
التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوقوف على شيء من الشرايع وظهر
الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على اتيان ما لم يوجد له محرم ولا مبيح
واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا
كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء
على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم
وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان
ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاشعري على الوقف فقد فسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه
اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا
خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم
الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان

فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه ح

لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه الحرج لم يعلم
الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف
تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم ولا يعلم انه حظر او اباحة
اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لا رجحان
بالمنع او بعدمه واما انه لا يعلم ان الحكم حظر او اباحة فهو حق عندنا لانا لا نعلم
ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه
لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله حظر او اباحة وبين من يقول
بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا اصل
عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الحديث
الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان
النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي
فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان
احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك
النفي فان ثبت انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى كما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم
ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما
سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس وراوي انه حلال يزيد بن الاصم
ونحو هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جايز عندنا تمسكا
بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه تزوج وهو حلال
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل
الذي بعد الاحرام ان الاحرام يغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة

خصومة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله
ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر وثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي
مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى بهذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل علم
ان الامة اليه زوجها واذا اعتقت ثبت لها الخيار عندنا خلافا للشافعي
لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول
مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهي مما لا يدرك عيانا
بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة
وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان
كالاثبات وان لم يبين فالحاله اولى بهذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل
ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك
عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاه باحدهما
ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر
بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان
مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله في
الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياس كالقياس فيؤخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي
بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان ثم يعمل بعده بظاهر الحال
اذ في الاول اي في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله
باحدهما مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس اي التعارض للجهل المحض لانه اي المجتهد وهو
لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد الاجتهاد من مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر
الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل فصل ما يقع به الترجيح فكذلك

فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند
فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية
والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته بنص صريحا اولى مما عرف
ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة
وايضا ما عرف بالاجماع ما اثر نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع ما اثر الجنس
في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب
في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد
واقسام المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه
شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة
التاثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي يقول
يرق ماءه مع غنيته فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه الا يصلح للحرة والامة وقال يتزوج من شئت فيملكه الحر وهذا
اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل حل
العبد على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق
دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له
سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول
الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم
ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد
المسلم فيملكه الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا النكاح

الامة اى دين الكتابية دينى يصح للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين
فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق
منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه
بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم الشبه بالحر
من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص
بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد اثنتان لا طرف
النساء فينتصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة فاما
فى المقارنة فقد غلبت الحرمة كما فى الطلاق والاقراء اى لما كان الرق منصفا
وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد اثنتان
وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل لها
الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال
لانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان
كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق والاقراء فيثبت بهذا
ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة
لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما فى الطلاق
فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليبا للحرمة بل تغليب الحل لان الزوج
اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة
الواحدة ثم عطف على قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية قوله وكما فى مسح الرأس
ان المسح فى العضو اقوى اثرا من الركن فى التثليث والتأثير قوة ثباته على الحكم والمراد
منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى العضو فى كل تطهير حكمى
معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار

التكرار كما فى اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو
الاستيعاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف معتبر
الشارع فى الودايع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا او الايمان ونحوها
فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الوديعة رد
او هذا الرد رد المغصوب ولا يجب التعيين ايضا فى رد المبيع بيعا فاسدا وكذا
فى الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما فى الغصب
فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فيضمن الحر بالمثل متقربا وان كان فيه
فضل فهو على المتعدى اى ان كان المثل الصورى وهو الضمان مماثلا فى الحقيقة
لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا فى الحقيقة بكون المثل الصورى افضل من
تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى
اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان
اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعنى ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا
اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه فى المثل
بالكلية فى الاصل والوصف والاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل ثابت
فى كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المغصوب
جائز فى الجملة اى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف المال المعصوم جائز فى الجملة كما لا
العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع اصلا
قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اى من الفضل على
المتعدى نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة
فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه

جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت مضافا الى الشارع وذا
لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان
فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله ولان الوصف
وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان
هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة بالمثل يفوت على تقدير
وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل
يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال
فالتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي
وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح
في الخف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس
بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما في الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يسن التثليث راجح على قياس الشافعي وهو قوله ركن فيسن تثليثه
لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم
رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم
رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط
التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع
كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه
وهو قوله ما يضمن بالعقد الى اخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء
الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني
والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا

كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس
فان كل ما ليس بمسح فيسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة
وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر
الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن
تكرارهما واعلم انه انما يجعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد
بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو يجعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذا كان الاصل كليا اي يقال كل انسان حيوان فلا ينعكس اي
لا يصدق كل حيوان انسان فاذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان
الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف
ومن لوازم هذا الكلام لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا وكقولنا
في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط
قبضه كما في سائر البيوعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير
متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال
لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من المطعومين مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية
المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط
قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا

العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد
وصفان موثران احدهما يحسن بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب
من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير
ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجح اي تاثير
العلل وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه
الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى
منه بالوصف العارض كما يعارض ما يرجح به الفساد والصحة في صوم رمضان لم ينويه
اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا هو يرجح
الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة
ترجيح بالذاتي وذلك بالعارض وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم
النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم
لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر
فالشافعي رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة توجب
الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة للامساك عارض لان
الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر
خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه
فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته
او بحسب بعض اجزائه والوصف العارض وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه
وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة
الاشباه كقوله اي كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده الاخ لانه اشبه بالولد

بوجه وهو المحرمية وابني العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة
ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد موثر في الحكم
المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح
بالقوة وهو التاثير لا بعمومه ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء
اولى من علة ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة
الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل والاثر كالاقل
الساقط من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن
الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل
وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي
حنيفة رح وابو يوسف رحمهما الله لان كل دليل مع قطع النظر عن غيره موثر فوجود الغير
وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا
فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله
والاجماع على عدم ترجيح ابني عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث
يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان
الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف
خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود
على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب
وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة
لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب والحيز متحد اي حيز القرابة متحد لان الاخوة
لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة

اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوين قرابة واحدة قوية فترجح على
الاضعف فلا نرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية
بهذه متوقفا على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر
لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فعند حصول هيئة اجتماعية يمتنع توافقهم على الكذب
وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ففي ذلك
فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون
الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بان
فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الاكثر فيه راجح
على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمبارزة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل
فيها بل واحد قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل
قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل
دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم متعلق بالاكثر من حيث
هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه
وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس اي عطف على الضمير المرفوع في قوله
ولا نرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة الاخرى لكنهما ادتا
الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند ش هي الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من
العلتين يوجب حرمة بيع الحفنتين من الحنطة بحفنة منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المعنى عليه

عليه متعدد فانه لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا
يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث اخر وعلى هذا كل ما يتفرع عليه لا يصلح حجة
وكذا اذا جرح احد جراحة والاخر عشر جراحات يقتصان وكذا الشفيعان
بشقصين متفاوتين وان الشافعي يرجح صاحب الكثير ايضا ينبغي ان يكون هو
المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر
والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها فلا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية
وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة
المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول متولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر
اما استحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها
فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا
واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة
الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا
بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه
اجتهاد كل مجتهد واذا اجتهد وافى حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده
لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس
في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ لا يعيد
الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على
قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب
التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار وسقط
الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون
الحق واحدا او تختلف فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم

ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل
للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان
معا في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق
اذا ورد معنى نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على
المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما
مصروف بحاجته ومعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس
معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق
واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا
فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب
واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى
لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا
اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا
بالنسبة الى قومين في شريعة والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان
المجتهدين كلفوا الا انه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسألة
القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله يدل على مذهبنا واما عدم
اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو
وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند
البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا
من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله
سبق لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المقول لقوله عم فدل هذا الحديث على

على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما
كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني
في السنة وعند البعض مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد
مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد
مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا
لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس عليه اقامة
البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا لقوله تعالى ففهمناها سليمان
الآية سمى كلا منهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة الحق المطلوب وتخصيصه
بالاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب
من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن وخص النبي عم
بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسهم العذاب
على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب
لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد
بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا
القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر
في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث
في ثلثة ابواب باب في الحكم اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا عقليا وفق مذهبنا
وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو اما ان لا يكون حكما يتعلق
بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحوه اعلم ان المراد
تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء
او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول

فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة واشباههما فانهما صفات
لفعل المكلف او اثرا له اي للفعل كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به
كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو
وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب غالبا وهو المقصود الاخروي لكنه
غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو
تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه
المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى
بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى
فسادا وفي المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا
فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم الانعقاد ترتب الاثر عليه كالملك غالبا فبيع الفضولي منعقد
لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما
ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي
فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل
اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض او ظني فواجب وبلا منعه فان كان
الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي كان
الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان

استخف باخبار الاحاد اما تأولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله وان الشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد في ان الكتاب ينقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك
يوجب التفاوت بين مدلولهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا
يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب
عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان
يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى
القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة
الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة
المطلقة يطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي وعندنا يقع على غيره ايضا فان
السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه
وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند
الشافعي لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اي
النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب
صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالموجب
اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تسمية
وهو النذر فما صار فعلا اولى اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب
وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينتصب تسمية وفعلا
على الحال بتقدير حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو
اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما

واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي
الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبوله الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون
المحل هناك اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه
اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام
يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل ويقصد به الحال فالمجاز ثم في المسند اليه وهنا في
المسند وهو قوله حرام اذا اريد شيء الحرمة والمكروه نوعان كراهة تنزيه وهو الى
الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا الا انه
يرجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني
المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما
وقع من القسم الاول اي الذي هو له حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة
وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة
انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم في المجازية من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة
من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية
اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه
رخصة من الاخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع
او القتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدليل الدال على وجوب
الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن فله ان يجري على لسانه وان
اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير

الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة
حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر
فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى
فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر
لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك
العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى
ثواب يحصل بالعزيمة وتحقق ليسر يحصل بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس
له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم
الصائم وهو استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة
من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان
فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان
المحرم والحرمة قائمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما
اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا
وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال وسمي
رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه
اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه
سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف
الفصل الثالث كقول الراوي ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي
عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا

فان لم يكن حرمة الافطار غير ثابتة
رخص بناء على سبب تراخي حكمه
فالسبب شهود الشهر صح

وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها
ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين
الكفر ان المحرم قايم في الكفر اما هنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة
عقله والاحيانه عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم
ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رض
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان
تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم وكذا سوال عمر رض دليل عليه ايضا اذ لو كان دالا على عدم الحكم
لما سال ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته
كولي القصاص فهنا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله
تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن
رفقا كما في الكفارة بهذا دليل اخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف
على قوله لقوله عم والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة
رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير مفيد فان قيل الكمال
الصلوة ان كان الشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء
الفرض متساو فيهما واما القسم الثاني الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشئ اخر
فالشئ المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا

على ما ذكرنا من القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه
وجوده فشرط والا فعلامة من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن مما يقوم به
الشئ وقد تسامح بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق
ركن اصلي بانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان
عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم
للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما اسما ومعنى
وحكما اي يضاف الحكم اليها بهذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه بهذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها بهذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص فعند البعض مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي
بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما
اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع
بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك
علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل
على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا
زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله
انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة
حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا تكون
علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا
قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف

فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان
التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما لم يشبه الاسباب
لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا
ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي
اذا ثبت حكمها ثبت من اوله لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا
كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكن يشبه الاسباب وكذا
النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة
اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما
لتراخي الحكم عنه لكنه يشابه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا
اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة
لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه
بل هو وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال
النامي ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب
حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء
شيئا مستقلا بنفسه لكان علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية
كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا التزكية
والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل
ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه
يتخلل بينها وبين الحكم الواسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة
امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان
الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة

علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء
علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح
انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما
لان الحكم غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام
فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام
السبعة التي تنقسم العلة اليها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب
لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع
بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فيحصل
سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها
السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة
السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما
لكنه يشبه السبب واما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا
النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير
من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه
الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة يعتبر عند
الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا
اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والوفاق لابي حنيفة ان في الاول رضي
الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعتبر حالة وفي الثاني لم يرض وان تأخر
القرابة يثبت بها اي العتق بالقرابة حتى يضمن من ادعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة
لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد

ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فان رجع الاخير يضمن النصف فان
الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يتعلق بها واما اسما وحكما ومعنى اما باقامة
السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانه اقيم مقام المشقة والنوم اقيم
مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام
الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو
اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت
كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء
والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول
احد الامور الثلاثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في
الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع
الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة
ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة اما المشقة فان وقوف
الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة
في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة
الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي معنى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما
جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما لكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما تم
الذي ذكرنا وهو ما له شبه العلل كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت
مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما
لا اسما ومعنى والقضاء لما اراد واما العلة حكما ما يتعارضه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا
علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه
اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة للهلاك وهذه العلة مضافة

مضافة الى السوق فهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه
فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص
عندنا اي لا يجب القصاص عندنا خلافا له اذا شهدوا ان زيدا قتل عمروا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي
واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب يجوز ان يكون
الى العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك
في الغنيمة الدال على مال ليسرقه وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال
على مال ليسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فعل
السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب
ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج بهذه المرأة فانها حرة
ففعل واستولدها فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل
او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة
والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي
التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت
ازالة الامن وانما قال بهذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن
ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة
فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل
الافضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن
سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي
اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد

فدلالة لا يكون ازالة الاحق وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن
فان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه لحرم ومن دفع الى صبي سكينا
ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده
فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه
اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة
للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان
دخلت فلله علي كذا للجزاء متعلق بعلة ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق
ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اى لان هذه
الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله
للكفارة اى السبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة
تجب بعد الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا حقيقة بل
مجازا ثم اذا وجد الشرط اى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند
الشافعي اى الشافعي معنى العلة حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان
نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود
العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا له اى للمجاز شبهة
الحقيقة هذا الكلام يتصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا مبني على ان التنجيز يبطل
التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي
الوجود ليصح التعليق بشرط وجوده في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما

فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق
فيقع الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند
التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك
نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان
علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك
عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط
بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث لقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولنا اليمين شرعت للبر فلا بد من
ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل
فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها
ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع
الطلاق مانعا عن تفويت البر كالضمان يكون مانعا عن الغصب فلما اريد ان يكون البر
مضمونا بهذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل
وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له
الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا
التعليق على وجود النكاح فيكون معتبرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما
الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فامرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات

فاما التعليق بالتزوج فان الشرط فيه مضمون لوجود الملك عند الشرط فان الشرط
فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك
الشبهة لكون الشرط مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحصة ليكون للجزاء شبهة
الثبوت في الحال ليكون الشرط مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه
علما منا في حصول الاثر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب
في الافاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت
علما منا وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان
تكرار الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول
فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال المال النامي لا يتحقق
الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم لصومه وللصدقة الفطر
راس يمونه ويلي عليه وان الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع
الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد
والصبي الفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الراس و
الاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف
تضاعف الوجوب بهذا جواب سوال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر
فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا
ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف وهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف
الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي في قوله عم
ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط
وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو

[illegible]

وهو نماء الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه
الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه
تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمع عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت
وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي وللطهارة
ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل
وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات
البقاء المقدور اي للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره
ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا
مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو
سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة واما الشرط فهو
اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط
او دلالتها نحو المراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلة وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط
كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدوا بان الزوج

خبر امرأته واقر ان بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع
الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان
قال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان
انه عشرة ارطال فعتق القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله
لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح للضمان لان العتق العلة
قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة الشاهدين
بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها
اثبتت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق
بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط
ومثال القيد والشبهة في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط
هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع
صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله
فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي والمشي مباح ولا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف
الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا
اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم
الاسباب واما الشرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا
حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف
صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص
او اصطبل خلافا لمحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان
كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبعي للطير كالسيلان للماء الا انه هدر في اثبات
الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سمت الارسال واذا قال الولي سقط وقال الكافر

الكافر اسقط نفسه فالقول له اي للكافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة
عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه
صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجود الشرط
اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر
صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك يشترط عند وجود الشرط
لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها
الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر
عن وجود صورة العلة كدخول الدار وهنا علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث
متأخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد
العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن
لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود
العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط
وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي
قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والاخر
ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر او ما هو
متقدم لان الحكم قارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط
في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون
متقدما على العلة وسمي هذا الشرط علامة واذا لم يتعلق الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم
العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه

وبهذه الوارد

الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت
ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى
العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرتم ان الاحصان
يثبت بشهادة النساء مع الرجال مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان
مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا ان شهادة النساء مخصوص بالمشهود
به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء ولا انها لا يثبت العقوبة وهنا لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن
ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع
النساء يصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح
على المسلم وهي يتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار في هذه الصورة يتضمن ضررا بالمسلم
وهو العبد الذي اثبتوا الحرية ليثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك اي لا يصلح شهادة
الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اي بناء على ان
العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة
على الولادة يقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف
على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه
لم يوجد هنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة
مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة
للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا

مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما
الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق يقبل
شهادة امراة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت
ما كان تبعا لها لا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق به الوجود
فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في
العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية
فلا يتعدى اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال
وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق
مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المراة على ثيابة
امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت
مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي
الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي
كونها كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه
يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي
سابق عليه اي على العجز عن اقامة البينة بمجرد القذف فيسقط الشهادة عند الشافعي
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة
البينة ما تم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على
العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فما قيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق
اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة
كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا
في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة لان الشهادة عليه مقبولة حسبة لله

وهو اى القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم
يحضر صار كبيرة فيكون التاخير شرطا اى للرد الفاسق شهادة الرامي والعصمة اصل لكن لا يصلح
لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة
على الزنا غير متقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم
العهد اى اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل
الرد اى رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان
تقادم العهد صار شبهة في درء الحد **باب المحكوم به** وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وما له وجود اخر شرعي والاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما
ان يكون سببا لحكم اخر اولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكا
لاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك وكالصلوة
المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود
شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلق الحكم الشرعي ثم بعد ان يكون
كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي اخر اولم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له
الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي اخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم
شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس
سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب وتارة حرام
والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب
للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود
الشرعي بحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف
المعتبرة شرعا الغير الذاتية فسمي صحيحا والا فاسدا اى لم يحصل معها الاوصاف المذكورة
يسمى فاسدا وان لم يوجد اى الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون

دون وصفه فما الصحيح المطلق فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرائط
وحصلت للاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما
اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله
التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى
وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اى الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة
كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين
العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالبة على ما سبق
انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة
فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند
ابي يوسف يضاعف لان فيه اى في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه
فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اذ هي اى المضاعفة اسهل
من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج
على المسلم فقال ابو يوسف رحمه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية
فيجب تغيير العشر اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل
وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله
والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي
في صدقة تغلبي في الجملة وعند ابي حنيفة رحمه الله يتقلب خراجا اذ التضعيف ثبت باجماع

اخرج من وربي فلا يصار
البيع احكان الاصل
وهو الخراج لان
التضعيف

الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس في قوله بابعاضهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ
منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم
بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي
مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل
بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة
وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر
لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانها عنده
ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر
لكونه وصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف
العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر
اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عم فعليه ما على المظاهر والاجماع على انها لا تجب
على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار
عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع
هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون
الافطار ابطالا لحق ثابت بل منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الدائر بالوصفين
اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا
في الشرع ما هو ذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود
ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة
الفطر عقوبة ولشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا

لانه لا يوصف بالتقصير اي
فلا كالتعلق بعض صحيح والصبي محجور
عن السبب

اذا رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لم تجب
عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت
وكذا ان اصبح صايما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما
اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى
اصل وخلف فمن الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قايما مقام الاصل في احكام الدنيا
ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء
الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية ثم تبعية اهل الدار
والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم من الابوان وكذا الطهارة
والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون
التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد
وعنده خلف ضروري اي عند الشافعي التيمم خلف عن الماء عند العجز يتقدر بقدر ما تندفع به
الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في اناء فيه
نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض اي بين
النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا
التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد
منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله
التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف فلا ينبني

صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كالايمي المطابق بركوع وسجود على
الموحي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسئلة
مس السماء بخلاف الغموس والله اعلم **باب المحكوم عليه** ولابد من اهلية الحكم وهي
لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فيتبدى المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر
النبي عم انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين يدركه بالقوة فاذا وجد النور
الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور
العقلي وقوله طريق يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس
الظاهرة ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة
العقل بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة
ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل
الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى
العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل
اورده مشايخنا في كتبهم وشبهوه بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مناسب لما قال
الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر
مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله
تعالى هذا الجوهر وقد قال عم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذه
التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد
بالنور المنور كما فسر قوله تعالى نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل
على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى
وبيانه ان النفس مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من

من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة
الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك
الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم وهي قابلية النفس
اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن يسمى الاول العقل
الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد
وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون
لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا الادراك العقل بداية ونهاية فنهاية
درك الحواس هو بداية الادراك العقل فاعلم ان بداية ادراك الحواس
ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهاية ارتسامه في الحواس
الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو
الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم
في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزوية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم
ثم المفكرة في وسط الدماغ يأخذ المدركات من الطرفين ويتصرف فيها وتركيب
بعضها ببعض تركيبا وتسمى متخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا ينتزع
النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا ابتداء تصرف النفس بواسطة اشراق
العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلوم ان النفس اعمالا لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما ما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية
حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة عندها
اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر
وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها

والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم موفقها بالخير والشر
وهي لا يحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم يحركه الى الخير وعن الشر علم عدم
موفقها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم موفقها لعدم قابليتها اذ
لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان
وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس
وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق
لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها
في اصل الفطرة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ
الملكات المحمودة فيها فيصير اشد مناسبة بذلك الجوهر ويزداد استفاضتها بانواره
واستغناؤها من اثاره والقابلية المذكورة بسبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم
والعمل بسبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف
متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التي هي مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف
في اتصافه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل وهذا فرع مسألة
الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالا
يمان حتى ان لم يعتقد الكفر والايمان يعذبان وعند الاشعري يعذران
فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيتمنى قابلة ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط
بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه اي الشرع مبني
على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة
على النبوة وهذه الامور لا يعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن قد يتطرق
الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين

القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى
من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا
على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور
في مسألة الخير والقدر ومسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور
العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف
فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام
شيء اخر اليه ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل
له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المذكورة
في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها
الله تعالى على الحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اي اعتبار الاصل
العقل ورعاية للتوسط جعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور
للوجوب والمراهقة ان عقلت مع الاعتقادين لا تبين من زوجها وان كفرت
تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه
الى الاستدلال لكن ان توجه علم حينئذ انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا
مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه
وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن
قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمته بدون دار الاسلام
فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى
واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى بهذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني ادم وعن اقرارهم بوحدانيته

الله تعالى وبربوبيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم
من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا
للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به
وان مر بارحا يتشائمون به فاستعير الطائر لما هو في الحصة سبب للخير والشر وهو قضاء
الله وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من
خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية
على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك
الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى
وحملها الانسان فهذه الاية يدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اي وجوبها
عليه فيثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد فسر
الذمة بوصف يصير به هو اهلا لما له وعليه وقد دل في هذه الايات على وصف يصير به
اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في الاثبات
المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وخلق لكم ما في الارض فقبل الولادة
له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن
فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا تجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله
ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن
او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة
التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا تجب فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي

الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشعر ان يكون جزاء انه
لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص والا لا جزية
كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت
في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية
فظاهرة لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال
فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة
كصدقة الفطر عند محمد رح لان معنى العبادة وجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء
بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج تجب وعلى الاصل المذكور
وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض
والحيض ينافيها لبطل ذكره في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب
بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء
الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز
الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف
وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد
في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء ممتد قلما يستوعب تمام رمضان واما الثانية
اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة الاداء
يثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة يثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل
وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه يصح من الصبي لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم
اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف

يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب
للتاديب والصبي اهل التاديب ولانه عطف على قوله لقوله من اهل
للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع
وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو
عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر جواب
اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر والا الفرقة
بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان
الى كفر الاخر لا الى اسلامه وانهما ليسا من ثمرات الايمان وانما يبقى صحة الشيء
بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد
ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير بما
هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته
فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاد والاعتقادات امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت
ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام
والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع
انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها يلزم تبعا ايضا اي الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة
قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن
وليه فان آجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجرة استحسانا
وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق

الصبي المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر
في عدم الوجوب لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان
تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب
لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهام الغنيمة ويصح تصرفهما
وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي اذ فيه تصحيح عبارته والادمية والتوسل الى
درك المضار والمنافع والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا
اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرته اي لا يصح بمباشرة الولي
الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض
مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه
فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان الحقوق
على القاضي والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض
ويأمن هلاكها وما تردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما
من حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل
من ملكه ضرر يصح بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اهل حكمه اذا باشر وليه فكذا
اذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي برأي الولي ما
يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول
المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي فيما تردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ
حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما الولي اي بيع الصبي

من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح بما قلنا انه يصير كالبالغ وفي
رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون
وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال
العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار
كان الولي باع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع
التهمة وهو ان باع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة
وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رحمه الله
بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برايه اي براي الولي كمباشرته اي الولي فلا
يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية
الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال النبي عم لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي تمدون اكفهم سائلين
وانما ذكر الوصية لانها مورد اشكال وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة
ومع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث
شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان
الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت
في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا
للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق
فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها
الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل
الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم
الانبياء عليهم السلام عنه وحين لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا

اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك
لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف هذه اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط
مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد
مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير
الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة
بساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ست وفي الصوم بان يستوعب
رمضان وفي الزكوة بان يستوعب الحول عند محمد وعند ابي يوسف اكثره
كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم
ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو
ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض
فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف
على قوله فلا يصح واذا اسلمت امراته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا
تبعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما قلنا
في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد ما كان منها عوضا
وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذه العوارض من اسباب الحجر واما هو
عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر وانما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة
اصلية للانسان في مبداء الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان
اذ ماهية الانسان لا يقتضي الصغر فعد بالعوارض على الاهلية بهذا المعنى
الى حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق

الانسان لتحمل اعباء التكاليف ومعرفته فالاهل ان يحكم على ما به يكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون من مبدا الفطرة وافر العقل تام القدرة
كامل القوى والجنون حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض مثل ان يعقل
كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية للاداء لكن الصبي عذر مع ذلك
فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان
حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه
ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذه الحرمان بالكفر والرق لان انتفاء الارث
فعدم الحل لعدم سببه او لعدم الاهلية لا بعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل
انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فيجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من
اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذه الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما
ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها العته وهو
اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا تؤخر عرض
الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والنوع انهما اي الجنون
والعته غير معذرين والصبي معذر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان
من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا
لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها
مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه حركة
في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون
عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان يعجز عن الادراكات والحركات

والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا
حرج لعدم امتداده قال النبي عم من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي
ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار
فاذا قرا في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل
الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية
بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبي عم وهو
فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل منها القوى المذكورة بسبب
ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وبسبب شيء
لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق
النوم الا يرى ان التنبه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه في
الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان
قايما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك
لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء لما ذكر
اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وانما كره
وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء
وهو في القابل لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الامتداد يسقط ما فيه حرج
وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه
يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر
فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فحينئذ يكون حق العبد
وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب الا بعضه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته
وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي

الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اعني العتق فمعتق البعض معتوق الكل
عندهما وعند ابي حنيفة متجزي اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف
في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر
العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع لثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس
حتى ان زواله تبع لزوال حق العبد اي زوال حق الله تعالى تبع لزوال حق العبد
فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكيته اي كمال لانه
مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب
حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف
الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من
الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة ليسر الحج ولا يبطل مالكيته
غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة
سواء كان اقر به الماذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من الماذون
واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله
لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية
الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحمل الدين
الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين
الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان والتجارة لا تهمة في ثبوته كما اذا
اقر المحجور او تزوج بغير اذنه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل لتنصف الحل
في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء
كما سبق اي في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت
موخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا

لا تقبل اي التنصف فبكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر
بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما
يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج حتى
انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكية في هذا العدد الناقص يلزم النقصان
من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق بانسانية والملك الاخر
وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا
في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشي هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما
المراة ففي مالكية لاحدهما وهو المال دون الاخر فتنتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان
ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول
ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا
نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة
دراهم واما المراة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فقدرنا نصف دية
الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن بهذه
العلة لا تختص بالدية وانما يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة
لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا
في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشي من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا
وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كاملا فيما هو
من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية
عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت واما
انتقاص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينتصف لكن في الاكمال لشبهة المساواة
بالحر وينقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف بطريق الاصالة عندنا

وعند الشافعي لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة
لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة محتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد عليها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا
لملك اليد لكنه ينافي ملك المال لكونه مملوكا مالا كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات
اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا
لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول
ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة الى اليد فان ملك الرقبة هو
اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل
ونحوهما فثبت ان المقصود من التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما ثبت
ضرورة الكمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن اهلا للتملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة
سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد
حاصل للعبد واما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا
اصليا اي مقصودا لذاته فانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر واذا كان
كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله
اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه
لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت
له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان
ان يثبت الملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الما
ذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى اشياء يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في
شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اي المأذون

219

اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصورتين وهما
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون
ان تصرف حال كان في مرض المولى وحابا محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح
تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من
جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان ذلك التصرف في حال
الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة
مسائل المأذون فمثل اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة
ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل
الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني
كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون
لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد
فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام والدار فيقتل الحر بالعبد
والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما
استثني فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور
لانه يعرف على الغالب ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه
يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان
فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس فلا يشترط
الولاية بمثل هذه وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد
بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال
صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية في جناية العبد

خطاء لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني
عليه لكون المتلف غير مال نيا في الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي
ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى
الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اى الارش اصل في باب الجناية خطاء
لكن العبد ليس اهلا لان تجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم تجب عليه لا
يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فوله
عن العبد لعل بفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا
افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عنده اى ح وعندهما يكون كالحوالة
حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية الا ان
الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما
فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة
كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو
يرجع الى الموت من الضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى
ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اى اول المرض وهو حال
عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يعلم انه مرض الموت الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما
فقط اى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل
في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء
نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن
في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال

في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق
بالموت اذ لا يحتمل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا
يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع
جوزها نظرا له اى للمريض ليستدرك تقصيرات ايام صحته في القليل ليعلم ان
الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث
اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بالمعروف ثم تولى بنفسه
حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث صورة بان
يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين
لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حقيقة بان اوصى لاحد
الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء جنسها وتفويت الجودة
عطف على قوله بطلت في حقه اى حق الوارث كما في الصغار اى باع الولي
مال الصبي من نفسه بتفويت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى
المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء
بمثل القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينقد
اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم بان حق الغرماء والورثة
لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد
تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد محتاجا
للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينعدم من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية

والغرماء عطف على صورة
ومعنى في حقهم اى في
حق الورثة صح

في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة
المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن كان
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن
حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا
يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام فيه اما دنيوية واخروية اما الاولى
فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان
كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان
كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا تجوز
الكفالة بعد موت العبد وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال
او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى السبب صح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له
لحاجته فيبقى ما يقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يرتب عليها تجهيزه ولهذا
بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء
لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة فيها فان
الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب سؤال
مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته
وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء
غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء
المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء
عقد الكتابة بقاء المالكية يدا او المملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا او ثبتت الارث نظرا له

له خلافه والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر المريض على ابطالها وكذا اذا
ثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما يصير
به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون
سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي
الموت كائن لا محالة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
كائن احدهما الاختلاف لما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع
الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر
ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط
لانه لما استفرشها صار التمتع بها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل ومع هذا
الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية
يبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته
حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص
عقوبة وجب لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج اليه بل الورثة
محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب
انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية
لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث
منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فمن اي اما من
نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكمه لا يحتمل التبدل
كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة

يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين

للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يبيح لهم واما في حكم بحيث مدافعة للتعرض فقط عند الشرع
اي ديانة دافعة للتعرض لم تعقوله ثم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي
بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اي للتعرض ولدليل الشرع في حكم الدنيا
استدراجا ومكرا او زيادة لاثامهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم في حق بما ربما اي
في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة
بالتدريج فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فتوهم تخفيفا
لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يترك
عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والاهمال يوقعهم في زيادة
ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عم امهلناهم
فطغوا اسأنا امهلناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم
ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال بقوله
ما تولى الآية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الخمر والخنزير بإتلافها
وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم
ثم اسلم يكون محصنا لان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فيحد قاذفه
ان وطئه في هذه النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة اي بنكاح
المحارم ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا
ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة ومن الحفظ فيكون
ما ثبوتهما من الحفظ عن التعرض بعينه اذ ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا
ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي يصلح ديانتهم دافعة
لها لا انها دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم

تقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير
فيثبت ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا اعيادا ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب
بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه
وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض
اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة له فان ديانة الكافر
لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه
لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة ادم عليه السلام للضرورة
ثم نسخ في شريعة نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب
الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة
في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكور
في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست
حجة متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي حلف
بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه
عدم الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما متحدان تحت حكم هو بمنزلة
الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا نثبت بديانتهم معا تقوم الخمر
على ما كان فليس هو الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة
وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون
في اثباتها اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد
انما يثبتا باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان

والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل لذلك واما النفقة فانما تجب
دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيوجد
الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن
القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي
زوجته مضر بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية
هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما
قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة
آدم عم لم تحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم
حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا
ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عم وكانت السنة
الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا
من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين يخلقان
من ماء واحد فوق دفعة والولدان من بطنين يخلقان من ماءين اذ انعقادهما فالاخت
من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى
لم يحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة
فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل انتسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل
الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد
قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم
لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد

القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة
عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ اي حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله
ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم
وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا
ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ويعني بالحكم
المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح
فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح
وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجب يعتبر الزوجية
متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح
فهذا الدليل حينئذ سلم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب
اي جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على
ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج الحابس
للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا
التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها
مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما
جهل بما ذكرنا اي لا يصلح عذرا او هو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا
لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام
الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول ولما
كان مسلما الزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع
والجهل الباغي فيفضي باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية

الالزام وجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين
الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا عن الارث وكذا
ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولاية
منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والولاية لمسلم ثبتت العصمة من وجه
فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه
حتى يجب عليه رده واما اذا تلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول
بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والقضاء بشاهد ويمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان
لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي
على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة
القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا
عمدا كان الدعوى او خطاء وبهذا عند الشافعي واما عند مالك يقضي بالقود
ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع
كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي
فيه متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي بهذه
المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما الجهل في موضع الشبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي الغير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة
كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به ذاكرا له ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم

ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء
على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعذر جاهله
فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه ذاكرا لصحة
ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم
فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره
جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما
يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى
الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا لصحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه
غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان الوضوء لزم ثم توضأ
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية
خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم والقضا [?]
فيه خلاف زفر فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى
الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء ذاكرا لصحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع
والمسئلة المشتهرة هي الاولى لا الثانية واذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر [?]
على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان
عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل
وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم
والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وكذا
القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل
لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة

لا في النسب والعدة أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وإن كان
يشبهان بالوطء بشبهة وكذا حربي أسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا
بالحرمة أي لا يحد لأن جهله يكون شبهة لا إن زنى هو أي زنى حربي أسلم
حيث يحد لأن الجهالة في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان
أو شرب ذمي أسلم أي يجب الحد لأن حرمة الخمر شائعة في دار الإسلام والذمي
ساكن فيها فلا يعذر الجاهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد وأما جاهل
يصلح عذرا وهذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع
وكذا إذا نزل خطاب ولم يشتهر بعد في ديارنا كما في قصة أهل قباء فإنهم
إذا بلغوا تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول
الله ع م وكانوا يقولون كيف صلوتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل
فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلوتكم إلى بيت المقدس
وقصة حرمة الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله كيف
بإخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر أي بعد التحريم
قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا أما إذا اشتهر في ديارنا فقد تم التبليغ
فمن جهل فيما يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمران وتيمم وكان الماء موجودا
لا يصح وكذا الجاهل بأنه وكيل أو مأذون أي يكون عذرا حتى إن تصرفا لا يصح
أي من الموكل فإن اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع على الوكيل ولو باع مال
الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جاهل الوكيل بالعزل
والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والأمة المنكوحة
بالإعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار أي جاهل الوكيل بالعزل وجاهل

وجاهل المأذون بالحجر عذر حتى إن تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم
بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع
الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار جنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مبطلا
للشفعة والأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها فسكتت عن فسخ النكاح
فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا إذا علمت بالإعتاق لكن جهلت أن لها
خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها
غير الأب والجد جاهلا بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون السكوت رضا
أما إذا علمت بالنكاح وجهلت بأن لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل
خيارها إذ جهلها بالأحكام الشرعية ليس بعذر لأن الدليل مشهور في حقها
لأن طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع يجب أن يكون مشهورا في حقها
فالجهل لا يعذر وفي حق الأمة مخفي لأن خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل
مخفي في حقها فتعذر بالجهل ولأن البكر تريد إلزام الفسخ والأمة تريد دفع
زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والأمة في أن الأمة تعذر بالجهل
لا البكر وتقريره أن البكر تريد إلزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ
دفع زيادة الملك فإن طلاق الأمة اثنتان وطلاق الحرة ثلثة والجهل
عدم أصلي يصلح للدفع لا الإلزام وهذا الفرق أحسن من الأول لأن البكر قبل
البلوغ لم يكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها إلا الحذاق من الفقهاء
حتى يشترط القضاء ثمة لأنها تفريع على أن فسخ النكاح بخيار البلوغ إلزام
وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو إما بطريق مباح كسكر المضطر والمكره
بدواء كالبنج والأفيون وبما يتخذ من الحنطة والشعير أو العسل وهو كالإغماء

يمنع صحة التصرفات في الطلاق والعتاق واما بطريق محظور فكالسكر
من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فاذا
اسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني
من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل
الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وان ينعدم به القصد حتى ان
تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول
اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح
كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيه لان
السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او
باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد
السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف
الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ
معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه
ان يشترط باللسان والمعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان
ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا لا اشترط
كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة
سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة
والرضى بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيهما
اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات
اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل

في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بان نتكلم بلفظ البيع عند
الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنينا بطريق الجد صح البيع وبطل
الهزل لانه اعراض وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط
مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل
على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة
حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك
بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك على قوله فيفسد العقد فان
الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان
اجازاه في الثلث جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة
اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما
لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط
في الثلث اي عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكلما اجازاه جاز البيع
كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء
يصح العقد عنده اي صح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة
التي لم يتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبرا
العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة السابقة فلما
الآخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض
على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض
احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء

معا اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء
واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فانهما يعملان بالمواضعة
الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة يبطل العقد في الكل والفرق له بين البناء
هنا وبين ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح
من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا
في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر
المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد
كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس اخر فالعمل بالعقد اتفاقا
والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد
ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال
هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر
وانما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا
لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او
نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط
في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب بها للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله
فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله
عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار

ای اصل العقد
اولی بالترجیح
من الوصف صح

خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل
فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء
فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح
لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله
المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اي بالثمن وفي رواية
ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى
وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لا يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل
لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة
في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر
المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى
وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر
المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال
فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد والسواء هزلا في الاصل
او القدر او الجنس مع الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف
وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة
واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا اشترط في الخلع الخيار اما عندهما فالطلاق
واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال
حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما
على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل

في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف على جنسيتها واما تسليم الشفعة
فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه ما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة
فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل
بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم
ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل
الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل
الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها
باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون
مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد
معنى كلمة الكفر التي يتكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه
استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام
هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في
الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل
وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع
الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه
والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه
فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا او غضبا فيتابع مقتضاها
في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة
او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام والحجر عليه

على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس
رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط حتى يبلغ
وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا
خمسا وعشرين سنة فاختلفوا في السفيه فعندهما الحجر عليه هو منع
نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو حسن عن
القصاص فيه فغايته فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان
مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال
والغاء صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها والغاء
للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجر واسرفوا فركب عليهم الديون فيضيع اموال
المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له
فيعتقها في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته
انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن
غايته فعجز عن مكابرة شدايد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك
قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار
عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلا لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس
لباس التلبيس وركب البغل وشركاء درسه يمشون في ركابه يخطر فخان
حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس بمجلس
على ترقبه ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها
وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بالحبور وسرورا

ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لتعي المشترى وعرف
فنونه فاخذ بتيف عشوته وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا حجر لان السفه
لما كان مكابرة وتركا للواجب مع علمه اي جاء دراعن علم ومعرفة لم يكن
سببا للنظر وما ذكر من النظر فيما له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب
الكبيرة واما يحتاج اي الحجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا
فوقه وهو اهدار اهليته في العبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة
فتبطل ما يلبس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم الي حين كان في الحاجة اليه فنظر بالصبي
والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه
ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان كانت
كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاجة بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه
يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض
فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق
من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه
ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراه فاسدا او يعتق
الغلام حال قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر
عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته
فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي
هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي

القاضي عند محمد رحمه الله ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله واما بسبب الدين
بان يخاف ان يلجي امواله التلجية الى المواضعة المذكورة مفصلة ببيع
او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها فيعمل بما جله
وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي وهذا ضرب
حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه
من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المريض لان بعضه يضره الصوم
وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط
لقول عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر ولان اجد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته
الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما جرا اي فضل العزيمة والرخصة واما يثبت
هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل
بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر
شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان
افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة
واذا افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما
ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط
الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف
عروض السفر فانه اختياري والمرض ضروري واحكام السفر يثبت بالخروج
بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزة العمران
والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت
قبلها لكن ترك القياس بما رويناه ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان
في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول
منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة
وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق
والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير
فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر
لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله
تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك
الشافعي على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله
فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه
غير طالب للميتة قصدا اليها ولا آكلا الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها
دافعا للضرورة ولا عاد حد ما فيه دفعه اذ لا يسع ان يتجاوز حد سد الرمق
ولا تعدوا اي لا تمر فيها طوعه اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده
قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به
فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد او قصاص لانه جزاء
كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا او وجبت

ووجب بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب القتل لا يكون الخطاء مخففا
فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب
تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر
الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا الا عند
الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو
وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضا
مما ينبني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال
الا وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو
وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوز في الانسان فيكونان عذرا لكن
هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة
اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يكونان لنقصان العقل
فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا
وكل عمل يصدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو
وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل
الى اخره وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى يبطل عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ
مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك
اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور
الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام
المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي
فانه قال لو اقام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ

مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا اجرى البيع
على لسانه اى لسان الخاطئ خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذى
من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون
بفوت النفس او العضو وهذا معدم الرضا مفسد الاختيار واما غير ملجئ
بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه
لا ينافى الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل
او مباح كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان او رخص كما اذا اكره على اجراء كلمة
الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق فتنوع حرجه ويأثم اخرى ولا الاختيار
اى لا ينافى الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعى فى ذلك ان
الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره
الاكراه عند الشافعى اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا
اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم ان الاصح لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح
ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة يقتضى بيع الفرد بدون
رضاه اى رضا الحامل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا بطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن
الحامل الاموال اى اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل
ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل
فيحد الزانى ويقتص القاتل حكم هاهنا وانما يقتص الحامل بالتسبب جواب
اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل
فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى فاجيب
بان الحامل انما يقتص بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن

عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون
وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى وطلاق
المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى ان الزوج يجبر على الطلاق
بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمى به اى بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام
ليس بحق فيبطل بما ذكر بانه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عندنا سواء
واصلنا ان الاكراه الملجئ بما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو
اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل
كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له نسب
اى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال
كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان
كانت اى الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ
لانها اى الاقوال التى لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضاء بالحكم و
مع اختيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار
الحكم اصلا واما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلان ينفذ بالاكراه اى الاقوال
التى لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار
المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا
بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد
فان كان الطلاق والعتاق واخواتهما فى الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما
فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا
به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب
مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه واذا اتصل بقبول المال

اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اي
الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه
اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند
ابي حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف
الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اي
اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها
لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين من جهته ومعاوضة
في جهتها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره فيها سواء
لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال
منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه
كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة
يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه
اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا
فان البيع حينئذ يصير غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف
قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني
وهو الاتلاف يجعله آلة فيضمن الحامل وهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله
فينقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق

اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل
محل على الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط اي على
الحامل فان كان عمدا يقتص فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية
على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فياثم كل منهما الحرمات انواع حرمة لا تسقط
ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما
في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح الا جرح
نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده
ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك
فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة
تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة
حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع
اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر
فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا او اما في حقوقه تعالى التي تحتمل السقوط
في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في
فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب
بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة
الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ ليس في زنا
المرأة قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف

زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها
بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة ويحد بها اي اذا اكرهت المرأة
على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بغير الملجئ
يكون في زناها بشبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال
المسلم وحكمه حكم اخويه في انه مرخص بالملجئ وان صبر صار
شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط
وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهنا
حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود
العصمة والتوفيق

قد وقع الفراغ من تنميق هذه النسخة الشريفة
على يد الفقير الى رحمة الله القدير محمد بن احمد
الازديني حين كنت في الملازمة
بالعتبة العلية في غرة ربيع الاول
الواقع في اليوم الاربع لسنة
خمس واربعين والف
من الهجرة النبوية
عليه الصلوة
واكمل التحية



قوله فقط من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا ما
تقدر بالفاء تزيينا للفظ وكانه جزاء شرط محذوف
اي اذا وصفت بهذين الاخيرين فقط اي فانته عن وصف الاول
مطول

الفرق بين العادة والعرف ان العادة
في الافعال والعرف في الاقوال [illegible]

الفرق بين الفضائل والفواضل الفضائل من الصفات الجميلة التي لم يتجاوز
غيرها اثره ومنفعته الى الغير كالعلم وغيره بخلاف الفواضل فانها من الصفات
التي يتجاوز غيرها الاثر الى الغير كالاحسان وغيره
منه

البتة بالتاء منصوبة على انه مفعول
مطلق وفعله محذوف [illegible] بتة فادخل
بمعنى قطع فانه في الاصل بتة وسقط التنوين فصار [illegible]
الالف واللام عليها وقطع الهمزة مع ان القياس [illegible]
البتة فان قيل [illegible] قلنا ان قطع الهمزة فيه مخالف [illegible] سيبويه [illegible]
همزة وصل [illegible] لكنه مستعمل عند الفصحاء وقال بعضهم ان ذلك قطع همزة
[illegible] اللام فيه لازمة فلزم من ذلك [illegible]